GUSTAVO BUENO EL FUNDAMENTALISMO DEMOCRÁTICO

La democracia española a examen



¿Es la corrupción un mal menor que se produce en nuestro sistema democrático, como se suele pensar, o es un rasgo inherente a la propia democracia?

¿Pueden los instrumentos del Estado de derecho acabar con la corrupción política como si de cualquier caso de delincuencia común se tratase?

¿Acaso es la democracia un sistema inmune, inatacable y perfecto que no puede verse dañado nunca por la corrupción?

Con gran sutileza conceptual y mordacidad polémica, el filósofo Gustavo Bueno analiza las ideas de corrupción y de democracia y trata de establecer su conexión interna. A continuación, hace un estudio exhaustivo de algunos de los casos más sonados de perversión democrática (corrupción no delictiva) que se han producido en España en los últimos años: el proyecto de ley de plazos del aborto, el «complejo de Jesucristo» del juez Garzón, los estatutos de autonomía y la opa hostil a Endesa, así como las leyes de memoria histórica, de matrimonios homosexuales o contra la violencia de género.

Una obra que somete a crítica los principios ideológicos del *fundamentalismo democrático,* que considera a la democracia como la forma perfecta de la sociedad política, el fin de la historia y el mejor de los mundos posibles.

temas'de hoy.



El papel utilizado para la impresión de este libro
es cien por cien libre de cloro
y está calificado como papel ecológico.

Ediciones Temas de Hoy es un sello editorial de Ediciones Planeta Madrid, S. A.
Paseo de Recoletos, 4. 28001 Madrid
www.temasdehoy.es
Primera edición: enero de 2010
ISBN: 978-84-8460-826-4
Depósito legal: Na. 3.422-2009
Preimpresión: J. A. Diseño Editorial, S. L.
Impreso en Rotativas de Estella, S. L.
Printed in Spain - Impreso en España

Índice



→ Introducción. Planteamiento de la cuestión

El fundamentalismo democrático —que considera a la democracia parlamentaria como la forma más depurada de la convivencia política y social, aquella forma mediante la cual el Género humano ha alcanzado por fin los valores supremos de la Libertad, de la Igualdad y de la Fraternidad (hoy Solidaridad)— tiende sistemáticamente a circunscribir la corrupción, en sus «indagaciones conceptuales», al campo de las conductas individuales de determinados funcionarios, políticos o empleados de la sociedad política o civil involucrada en aquella.

El concepto de corrupción del fundamentalismo va referido, en efecto, a la corrupción de los individuos, de algunos individuos, a veces muy numerosos, pero dejando intacto el sistema de la democracia en el que tales individuos actúan. Un autor muy citado, tocado de fundamentalismo, como pueda serlo F. J. Laporta, en la introducción a *La corrupción política* (Alianza, Madrid, 1997), una compilación de artículos de diversos autores, define

así la corrupción: «Corrupción significa que un servidor público abusa de su autoridad para obtener un ingreso extra del caudal público» (pág. 20). Esta «profunda conceptualización» de la corrupción no es inocente y se orienta principalmente a mantener preservada la democracia, como valor supremo, de la devaluación que pudiera derivarse del hecho de la corrupción, tan frecuente en nuestros días, de tantos políticos, funcionarios públicos, empleados, de derechas o de izquierdas, de la democracia.

La teoría de fondo del fundamentalismo podría ser esta: la devaluación derivada de la corrupción afecta en todo caso a muchos ciudadanos, incluso a casi todos, pero no a la democracia misma, al sistema democrático, cuyos valores mantienen intacto su brillo. El fundamentalista tendrá que acusar, por tanto, al funcionario corrupto como indigno no solo de mantener sus cargos, sino incluso de retener el prestigio que pudiera venirle de la posesión de otros valores (literarios, científicos, artísticos, técnicos) en él encarnados. El fundamentalista democrático *descalificará* al corrupto negándole *a priori* cualquier otro valor que pudiera reivindicar, o por el cual pudiera ser recordado, y tratará de aplicarle la *damnatio memoriae*. El servidor corrupto de la democracia, tal como lo ve el fundamentalista, merece ser olvidado, a la manera como se olvida a alguien previamente definido como nazi o como fascista (aunque se llame Martin Heidegger).

El fundamentalista democrático radical, convertido en puritano («moralista», suele decirse), tiende a olvidar también el hecho de la pluralidad de las categorías de los valores, de su multiplicidad categorial, y, por tanto, desconoce la posibilidad de que ciudadanos muy probos en su conducta de administradores o de funcionarios sean sin embargo muy malos artistas, escritores, pintores o ingenieros, y que su honrada condición de ciudadanos democráticos no garantiza el valor de su pintura, de su música, de su ciencia o de sus obras técnicas o artísticas. Recíprocamente, el valor de un escritor, de un músico o de un profesional es relativamente independiente de sus valores políticos, democráticos o aristocráticos, y la historia, que cambia escalas y personas, se encarga de demostrarlo. Un ejemplo casi inexcusable nos lo ofrece el caso de Francisco Bacon, canciller de Inglaterra desde 1618, y que pasa por ser, principalmente por su *Novum Organum*, el instaurador de la filosofía de la ciencia moderna. Sin embargo, en 1621, fue acusado ante el Parlamento de cohecho y prevaricación, por emplear el real sello en negocios con demandantes de licencias o con aspirantes a patentes. Bacon reconoció las imputaciones de los veintiocho puntos de la carta del Parlamento, aunque intentó salvar su rectitud moral (habría recibido los regalos después de haberse resuelto cada negocio y habría obrado siempre en favor del rey Jacobo y del duque de Buckingham). Pero lo cierto es que fue condenado a la privación de honores y empleos, inhabilitación para cargos públicos, a multa de 40 000 libras y a prisión en la Torre de Londres. También es verdad que a los pocos días le fue retirada la condena y pudo vivir tranquilo el resto de sus días entregado a sus investigaciones científicas, literarias y filosóficas. Ahora bien, lo que queremos subrayar es que su corrupción, como Lord Canciller, no mermó para nada su prestigio creciente en Europa y en el mundo, y un puritano tan radical como Kant le dedicó, siglo y medio después, su obra principal, la *Crítica de la Razón Pura*, olvidándose de su conducta corrupta en el terreno político administrativo. Cosa que no ocurre en nuestros días a quienes se olvidan, por ejemplo, de Heidegger, llamándole simplemente fascista o nazi.

Pero los fundamentalistas democráticos no suelen estar dispuestos a separar los valores en categorías diversas. Y, así, quien es juzgado como corrupto será descalificado en todas ellas. Por ello el demócrata fundamentalista, que suele ser además un fundamentalista ético, o un moralista, verá con gran recelo a quienes, en nombre del funcionalismo, adviertan que muchas veces la corrupción de los «servidores de la democracia» (políticos,

funcionarios, empleados) puede alcanzar incluso una gran «eficiencia política», como la alcanzaba el nepotismo en el Antiguo Régimen. Merton, como Huntington, por ejemplo, subrayaron la eficacia de la corrupción en el proceso de integración de los marginados; si la abstención —el verdadero peligro para una democracia— queda frenada en muchos casos y se mantiene dentro de límites razonables, es muchas veces gracias a la corrupción de los votos cautivos, los votos de quienes, mediante ellos, obtienen favores económicos o políticos (en España, suele citarse la institución del PER en Andalucía). Th. L. Carson defiende la tesis de que el soborno no hace que el sistema sea menos eficaz que cuando funciona limpio de corrupción dentro de sus propias normas. Supuesto que existan funcionarios corruptos (y esta hipótesis no puede ser descartada a partir de la teoría fundamentalista de la democracia), queda asegurado que ellos negociarán solo con quienes les ofrezcan beneficios extras. Esto llegará a convertirse en una regla, al margen de la cual no funcionaría el sistema sin el impulso del soborno. Y podría darse el caso de que en un sistema tal los asuntos administrativos se resolvieran más fluidamente, aun reconociendo su sobrecoste, respecto del curso de un sistema sin corrupción; este sobrecoste sería el precio de la mayor fluidez respecto del funcionamiento estrictamente burocrático y aun cuartelero de una democracia incorrupta.

Sin embargo, el fundamentalista-moralista tratará de argumentar contra los funcionalistas de la corrupción postulando una suerte de yuxtaposición entre la ética y la política mediante el concepto de «racionalidad ético-política». El autor antes citado (Laporta, en su introducción) afirma que «desde el punto de vista *moral* se da una incoherencia crasa ante quienes transmiten el mensaje de obediencia a las leyes y al mismo tiempo se hurtan a su cumplimiento». Y añade: «Esto no es *moralismo*, sino una violación flagrante de los requisitos más elementales de la *racionalidad ético-política*». Más aún, añade que desde el punto de

vista de la «pura eficiencia sistémica» los argumentos no son menos contundentes: la corrupción distorsiona la asignación eficiente de bienes y otras muchas cosas.

Laporta tiene, sin duda, razón al subrayar esa incoherencia crasa, salvo que tal incoherencia se mantenga en el terreno de los valores lógicos, en el terreno de la consecuencialidad o coherencia entre principios y conclusiones, pero no en el terreno de los valores éticos. Las escandalosas remuneraciones que reciben los altos funcionarios de un Gobierno socialista encierran, sin duda, una incoherencia crasa en el terreno de la lógica de quienes dicen representar a un partido obrero, incluso a los parias de la tierra, pero no constituyen una transgresión de las reglas políticas y, a su través, de las normas éticas.

Por ello es imposible con estos argumentos refutar al funcionalismo diciendo que la corrupción distorsiona la eficiencia sistémica, porque los funcionalistas dicen precisamente que es la corrupción, dentro de ciertos límites, la que hace más fluidas, menos burocráticas y aun posibles las relaciones entre gobernantes y gobernados de la democracia, sobre todo cuando hay un «consenso» entre los sobornados, dispuestos a esperar su turno.

En general, los valores éticos, referidos a la preservación de la vida de los individuos, se mantienen a otra escala que aquella en la cual brillan los valores políticos. Las normas éticas, que prohíben hacer daño a otro y, sobre todo, darle muerte, se eclipsan una y otra vez ante las normas militares que presiden la guerra, en la cual se parte de la posibilidad de matar al enemigo, como lo demuestran las armas, fusiles, misiles, etc., con las cuales el Estado democrático equipa a sus tropas. Solo podrían seguir manteniendo la supremacía absoluta de los valores éticos quienes, desde un pacifismo de principio, se esforzasen en poner entre paréntesis el armamento de un batallón desde la suposición de que este batallón actúa siempre, aunque esté armado hasta los dientes, en «misión de paz», confundiendo la misión de paz con

la no violencia. ¿Y qué decir de aquellos valores éticos que solo alcanzan su brillo a través de la corrupción administrativa, como pueda ser el caso de todos aquellos sobornos a funcionarios del Tercer Reich que fueron precisos para establecer la famosa lista de Schindler?

A quienes han tenido experiencia de alguna dictadura —ya sea la experiencia de alguna dictadura fascista, ya sea la experiencia de alguna dictadura del proletariado— la democracia se presenta como un «espacio de libertad», como una realidad transparente y hermosa. Se reconocerán, sin duda, en la democracia, algunos puntos oscuros o sucios, pero estos se interpretarán como meros residuos de la dictadura precedente, como déficits circunstanciales que son remediables y que, en todo caso, no afectan a la fragancia del conjunto. En último caso, estos puntos oscuros o sucios se pondrán en la cuenta no de la democracia, sino de la «vida humana», en general, de sus limitaciones o de sus miserias.

En el límite, *el fundamentalismo democrático* tenderá a ver en la democracia parlamentaria el sistema más perfecto posible de convivencia política duradera, el más sano que pueda ser imaginado. Y como sistema perfecto no cabrá levantar ninguna duda sobre la salud de su «estructura sistémica». La democracia parlamentaria —se supone— ha cerrado el ciclo histórico de los «ensayos» o «experimentos» —casi siempre catastróficos— que los hombres han ido haciendo para establecer un modo de convivencia política en el cual el pueblo soberano pueda vivir en libertad, en igualdad y en solidaridad. «La democracia es el fin de la historia», nos dirá el fundamentalista democrático. Y añadirá: cualquier situación dada en el curso ordinario de la vida política democrática, en la que pueda aparecer alguna merma de libertad, de igualdad o de solidaridad, tendrá siempre un único remedio, más democracia.

Este libro se propone someter a examen la sospecha de que el fundamentalismo democrático, como todo fundamentalismo, es

solo un modo de encubrir la realidad; por ejemplo, en nuestro caso, la enfermedad crónica e incurable de un sistema corrompido de siempre cuyo hedor intenta disimularse a toda costa con el papel de Armenia del fundamentalismo democrático. Este libro quiere alertar sobre la gran probabilidad de que, si en situaciones de agravamiento de la corrupción (de la enfermedad) aplicamos la receta «más democracia», la corrupción se agravará también y conducirá acaso a la muerte del propio sistema.

Desde el fundamentalismo democrático es probable que el propósito de este libro sea percibido con mucho recelo. El fundamentalista verá, tras semejante propósito, la sombra del fascismo, o acaso la sombra del comunismo, incluso la sombra del liberalismo. Nada puede hacer el autor para salir al paso de estas «evidencias», sino invitar al fundamentalista a que lea el libro; invitación que acaso será inútil, porque el fundamentalista preferirá atenerse a su juicio previo sobre el asunto y, desde su plataforma, contentarse lanzando contra el autor, a título de insulto, adjetivos tales como «fascista», o bien «comunista», o bien «liberal».

En cualquier caso, este libro no se ocupa únicamente de la corrupción tal como la entienden el código penal o la fiscalía especial contra la corrupción. Se ocupa de la corrupción en un sentido más amplio, y no por ello menos riguroso, que intersecta con el campo semántico de la perversión, o con el de la degeneración, o con el de la descomposición (o diarrea, según el *Diccionario de Autoridades*, 1729), o con el de la degradación.

Sin embargo, una gran mayoría de quienes repasen el índice de este libro sospechará que va a encontrar principalmente «recuerdos» o denuncias de casos de corrupción segregados por nuestra democracia desde 1978, similares a aquellos de los que habló en estos años la prensa, la radio y la televisión; por ejemplo, el caso Fernández Bermejo (el ministro de Justicia), el caso Gürtel, el caso Muñoz (el alcalde de Marbella). Son casos que tienen que ver, presunta o efectivamente, con el cohecho, la prevaricación

o la malversación, el nepotismo, atribuidos a políticos o funcionarios que dan materia a los tribunales de justicia de nuestro Estado de derecho, y que circunscriben la corrupción, en sus diversos grados (que a veces no pasan de corruptela), al marco definido por el código penal. Pero esta restricción, que la gente impone al campo de la corrupción, es arbitraria y totalmente injustificada.

A quien se atuviese al marco jurídico penal del concepto de corrupción podríamos acusarle de superficialidad, e incluso de superficialidad ideológicamente interesada (dentro de la estrategia del fundamentalismo democrático) en mantener inmune a la democracia de los gérmenes más contagiosos de la corrupción. A fin de cuentas —dirán algunos—, los casos de corrupción, por abundantes y escandalosos que parezcan, no afectan para nada al «núcleo sano» de la democracia, y la mejor prueba es que ella, en cuanto Estado de derecho, dispone de instrumentos eficaces, lentos pero seguros, para purgar las corrupciones circunstanciales que en ella puedan tener lugar. Más aún, a fin de cuentas —se dirá—, estos procesos de corrupción son efectos de la misma libertad que la democracia propicia. Los tribunales de justicia corregirán, según su propio ritmo, los excesos en los cuales hayan podido incurrir las personas corruptas en virtud de su libertad; corrección que en ningún caso significará merma alguna para esa libertad. Las personas corruptas, acusadas y juzgadas por sentencia firme, serán acaso encarceladas, pero una vez purificadas, podrán ser reinsertadas de nuevo en la sociedad democrática.

Ocurre así con la idea vulgar y corriente de corrupción como ocurre con la idea vulgar y corriente de cultura. Idea vulgar y corriente que es, por otra parte, la idea utilizada oficialmente por ministros del Gobierno, consejeros de Cultura de las comunidades autónomas y concejales de Cultura de los ayuntamientos y, desde luego, por la prensa, la radio y la televisión. Sin embargo, este concepto oficial, corriente y vulgar de cultura («hay vulgo que sabe latín», decía Feijoo), circunscrito a una lista de profesiones o de instituciones muy precisas (artistas e intelectuales, sobre todo si son de la ceja del presidente; museos y exposiciones, sobre todo si van referidas al folklore regional propio de las culturas autonómicas), es demasiado superficial para ser tomado como criterio de un análisis más serio. ¿Cómo dejar fuera del campo de la cultura de un pueblo, o de una nación, o de un Estado, a su industria, a sus armas o a su agricultura? Ningún tratado, clásico o moderno, de antropología cultural deja fuera de foco a la agricultura, a la industria o al ejército. Dicho de otro modo: un ministro de Cultura, si utilizase la idea de cultura según el significado que es propio entre los antropólogos e historiadores, debería «tragarse» las competencias del Ministerio de Educación, las del Ministerio de Industria, las del Ministerio de Defensa y, por supuesto, las del Ministerio de Agricultura. Cabría decirle al ministro de Cultura de turno: «Hay muchas cosas en el mundo de la cultura que no caben en la filosofía de tu ministerio».

¿Y qué decir de la idea de corrupción, que, entendida como afección de individuos (políticos, funcionarios, empleados), se mantiene circunscrita al marco de la fiscalía anticorrupción, del Ministerio de Justicia, de los tribunales de justicia o del código penal?

Insistiremos en nuestra sospecha de que el circunscribir la corrupción al marco de las corrupciones delictivas no es una mera cuestión semántica, y menos aún inocente. Tiene que ver con el fundamentalismo democrático.

Se supondrá que la corrupción es mayor en las autocracias que en las democracias, y, supuesto esto, se procederá a comparar los diferentes países, por ejemplo, los diferentes países europeos, según el grado de corrupción, en la medida en la cual ella pueda ponerse en correlación con la llamada «calidad de la democracia».

Y a pesar de que se presuponga también que los pueblos de la UE o de la OCDE son «democracias homologadas» y que España, al decir del partido en el Gobierno, ha avanzado claramente por la senda de la democracia desde 1978, y mucho más desde las elecciones parlamentarias del 2004 (las del 11-M), lo cierto es que las instituciones dedicadas a estudiar la corrupción circunscrita comparada, como puedan serlo la Fundación Alternativas, en su informe sobre *La democracia en España*, y algunas otras (Transparencia Internacional, Banco Mundial...), concluyen que la calidad de la democracia en España no ha mejorado desde el año 2003, y que incluso ha descendido en el último año de 6,2 a 6 puntos. «España es un país relativamente corrupto comparado con los de su entorno, utilizando los indicadores estándar, aunque existen razones fundadas para sospechar que la corrupción es incluso más elevada de lo que apuntan los indicadores» (informe *La democracia en España 2009*, de la Fundación Alternativas; los patronos de esta Fundación, ilustres representantes del fundamentalismo democrático, socialdemócratas avanzados, no han temido denunciar la situación de España por cuanto su corrupción estimada no compromete, desde su perspectiva, la incorruptible democracia española).

En cualquier caso, a ningún periodista de investigación, avezado en descubrir y analizar los casos Filesa, Muñoz, Bermejo o Gürtel, se le ocurriría ocuparse, como asunto propio de su especialidad, de los indicadores de «corrupción democrática» que pudieran aparecer (fuera de la «corrupción circunscrita») en el terreno de la ideología, que no es delito en modo alguno (según aquello de que el pensamiento no delinque), como pudieran serlo —y lo citamos solo a título de un caso vulgar entre un millón de casos vulgares— las declaraciones no delictivas, según el criterio oficial, que el consejero de Interior del Gobierno socialista del País Vasco, Rodolfo Ares, ofrecía al «Magazine» de *El Mundo* el domingo 2 de agosto de 2009:

Pregunta: ¿Cómo es el País Vasco que usted ansía?

Respuesta: Yo me siento muy a gusto con Euskadi como es. Lo que me gustaría es que fuera un país donde no hubiera violencia, donde acabáramos con el terrorismo, donde cada uno se pueda sentir como le dé la gana: vasco, vasco y español, solo español, ninguna de las tres cosas.

Difícilmente podríamos encontrar entre las corrupciones no delictivas (según los criterios del código penal de nuestra democracia) algún «pensamiento» más vulgar, pervertido y contradictorio, en medio de su superficialidad tolerante. ¿Cómo puede sentirse a gusto en «Euskadi como es» un consejero que tiene que enfrentarse diariamente con ETA, con sus asesinatos, con sus extorsiones, con la *kale borroka*, con sus manifestaciones públicas contra España, con la humillación constante de su bandera, de su himno y aun de su propio nombre? ¿Acaso todas estas cosas y los «pensamientos» de la mitad de los vascos que las alientan no forman parte de lo que Euskadi es? ¿Acaso trataba de sugerir ingenuamente el consejero de Interior que todo esto no forma parte de la Euskadi realmente existente, sino de algún enemigo exterior, y que por ello él puede sentirse muy a gusto *disfrutando* de su cargo?

En cuanto consejero de Interior, a él solo parecía importarle la cuestión del orden público (que cada cual *sienta* lo que le dé la gana: ser vasco y no español, o español y no vasco, o ambas cosas, o ninguna) y todo estará bien con tal de que no se grite, se dispare o se quemen autobuses. ¿Cabe tolerancia democrática, llevada al límite del pasotismo, más vacua y vulgar que la que se apoya en el *sentimiento*? ¿Cómo puede la gente que se siente vasca y no española, y por tanto aborrece la propia lengua española, convivir con la gente vasca que se siente española y habla español? ¿Cuántos temas de conversación quedarán vedados automáticamente para que la gente pueda convivir «en paz y en libertad»?

El consejero socialista vasco no hace, por lo demás, otra cosa sino llevar al extremo la vacua fórmula del espiritualismo liberal krausista (el pensamiento no delinque, el sentimiento es libre), como si el pensamiento o el sentimiento fuesen cosas íntimas de un espíritu que pudiera vivir y actuar clandestinamente en un fuero interno incontaminado del cuerpo.

La corrupción doctrinal o ideológica del consejero es un caso más de los infinitos campos no delictivos que viven y se alimentan en los terrenos de la democracia, aunque los legistas, con el código penal en la mano, no los consideren como corruptos.

También es verdad que el término «corrupción» no es unívoco, y que tiene muchos sentidos analógicos, como se comprueba en el proceso de la traducción de un mismo término latino o griego (como pueda serlo *corruptio* o φθορά), que unas veces se traduce por perversión, otras veces por descomposición, por desorden, por caída, por degradación y hasta por diarrea.

Se comprenderá, por tanto, que cuando nos proponemos profundizar algo más de lo que se acostumbra en el campo de la corrupción que habita en la democracia, tengamos que comenzar ofreciendo una doctrina de referencia sobre la corrupción y la democracia que desborde los estrechos límites de la corrupción legal.

De ahí que dediquemos una primera parte de este libro al análisis de la idea de corrupción, en toda su amplitud, y al análisis de la idea de democracia. En una segunda parte intentaremos ofrecer unas muestras, lo más significativas que nos sea posible, de las corrupciones, perversiones o degradaciones efectivas que cabe atribuir a la democracia, y que dicen mucho contra cualquier tipo de fundamentalismo democrático, aunque no lo digan todo contra la democracia misma.

Y por supuesto, cuando hablamos de democracia, refiriéndonos a España, no lo hacemos en ningún sentido partidista, puesto que la corrupción afecta, según proporciones que habría que investigar, a los más diversos partidos. Ateniéndonos a la información

ofrecida en noviembre de 2009 por el fiscal general del Estado, Cándido Conde-Pumpido, se tramitaban en aquella fecha, por corrupción, un total de 730 causas contra cargos públicos. PSOE y PP acumulaban 464 del total de las causas (264 correspondían al Partido Socialista Obrero Español y 200, al Partido Popular); Coalición Canaria, 43 causas, Convergència i Unió, 30 causas, el Partido Andalucista, 24 causas, Izquierda Unida, 20 causas, etc.

Ofrecemos al lector el esquema según el cual se organizan las líneas sistemáticas de este libro.

La primera parte se dedica al análisis general de las ideas de corrupción y democracia. Una primera sección está dedicada a exponer la teoría general de la corrupción (1 a 4), la segunda sección se consagra a la exposición de una idea general de democracia, subrayando los aspectos pertinentes, para nuestro propósito, de esta idea (5 a 7), y en una tercera sección se intenta establecer la conexión interna entre democracia y corrupción (8 a 10).

En la segunda parte se analizan algunos ejemplos significativos de corrupción democrática no delictiva referidos a las diferentes capas de la sociedad política: en relación con la capa conjuntiva (11 a 13), con la capa basal (14 y 15) y con la capa cortical (16 y 17).

En el final se intenta responder a la pregunta sobre si la corrupción aniquila o no a la democracia.

Parte I

El fundamentalismo democrático oculta la corrupción de la democracia →

Capítulo I

Sobre las acepciones ordinarias del término «corrupción»



→ EL TÉRMINO «CORRUPCIÓN» TIENE ACEPCIONES QUE DESBORDAN AMPLIAMENTE EL CAMPO DE LA DEMOCRACIA

El término «corrupción» tiene, en el lenguaje ordinario, diversas acepciones que llamaremos acepciones vulgares del término «corrupción». Cada una de ellas, sin perjuicio de su vulgaridad, podría, en general, considerarse como un concepto dotado de una mínima claridad y distinción.

De una mínima claridad en cuanto nos permite, disipando la oscuridad de sus contornos, separar al concepto de corrupción de otros conceptos ordinarios, como puedan serlo, por ejemplo, los conceptos de destrucción, de aniquilación, de transformación, de mutación, de degeneración, etc.; y de una mínima distinción, por cuanto nos permite, evitando la total confusión, establecer partes

o fases constitutivas suyas, tales como el sujeto o sustrato de la corrupción, las causas de la corrupción de ese sustrato, el alcance de su corrupción para los sustratos implicados, etc.

Los diferentes conceptos o acepciones vulgares del término «corrupción» tienen distintos grados de afinidad. Acaso algunas acepciones podrán pretender ser más primitivas que otras, que habría que considerar como derivadas, por ejemplo, por vía metafórica. Si considerásemos primaria la acepción del término «corrupción» que va referida a un cuerpo orgánico (corrupción de un tejido, pus, diarrea, podredumbre...), habría que considerar como una acepción derivada metafóricamente a la corrupción aplicada a instituciones políticas o jurídicas, como cuando hablamos del concepto de corrupción referido a un grupo de funcionarios organizados para obtener beneficios económicos mediante algún sistema de prevaricación o malversación de los fondos públicos que administran, porque sería obvio que solo metafóricamente podríamos decir que ese grupo de funcionarios está podrido o que supura «pus administrativo».

Algunas veces se define a la corrupción, desbordando el ámbito de los conceptos, por la idea general, con pretensiones de definición filosófica, de «desviación del sustrato respecto de su norma». El diccionario suele definir el término «corrupción» dando ya por conocido el significado del verbo «corromper»: «corrupción es acción o efecto de corromper o corromperse». Y define «corromper» apelando al procedimiento habitual de implicar otras ideas previamente definidas tales como alteración, descomposición, forma, cosa (corrupción es descomposición, desorganización de las partes de un todo...). «Corromper es alterar y trastornar la forma de alguna cosa»: una idea genérica de corrupción que más abajo identificaremos con la acepción débil del término, en cuanto se contrapone con la acepción fuerte, que actúa en contextos tales como «corrupción de menores».

El diccionario, una vez dada su definición general, suele ofrecer

acepciones más particulares presentadas como si fueran casos especiales que corroboran la idea genérica. Por ejemplo: «Corromper es dañar, inficionar, pudrir, depravar, echar a perder», o bien «corromper es pervertir o seducir a una mujer»; o bien «corromper es sobornar o cohechar al juez, al testigo, al superior o inferior, o a cualquier persona, con oro, con dádivas, con promesas o de otro modo». Corromper —dice también el diccionario— es estragar, viciar, pervertir; «corromper las buenas costumbres, el habla, la literatura». También se dan como acepciones de corromper, «apestar, heder, oler mal». En Cuba, añade el diccionario, «corromper es facilitar las evacuaciones fecales por medio de lavativas y otros medicamentos». Y como figura familiar, el diccionario recoge la acepción de corromper como «incomodar, fastidiar, irritar».

Es obvio que todas estas acepciones de corrupción que registran los diccionarios desbordan ampliamente el campo en el que se inscribe la corrupción en lo que tiene de «afección democrática», o de afección de cualquier otra forma de sociedad política.

→ LAS DEFINICIONES GENÉRICAS DE «CORRUPCIÓN» DEL DICCIONARIO SOLAMENTE SON FILOSÓFICAS POR SU APARIENCIA

Reconocemos que las definiciones del diccionario pueden resultar ser suficientes para el promedio de los ciudadanos que se mantienen ocupados en la vida diaria, e incluso, con algunas cautelas, en la vida jurídica. Pero hay más: el código penal español no define en realidad la corrupción; ni siquiera manifiesta el proyecto de dar un concepto claro y distinto de corrupción, sino que da por supuesto el significado del lenguaje ordinario. Por ejemplo, en el artículo 423 del código penal, dentro de un capítulo v rotulado «Del cohecho»,

dice: «Los que con dádivas, presentes, ofrecimientos o promesas corrompen o intentan corromper a las autoridades o funcionarios públicos...». Incluso en otro capítulo v del libro II, título VIII («libertad sexual»), en cuyo rótulo figura la palabra «corrupción», contraída a «corrupción de menores», tampoco se define la corrupción, sino que se enuncian casos particulares (artículo 189).

Lo que sí es un hecho es que el código penal no solo no define la corrupción, sino que circunscribe la aplicación de este término a los casos de corrupción de autoridades o funcionarios públicos. Y, además, las aplicaciones de la idea tampoco logran conceptos claros y distintos. Por ejemplo, el cohecho, como caso de corrupción, no se sabe si es activo o pasivo, directo o indirecto; además, no aparece tasado. Regalar una corbata a un político o un juez, ¿es cohecharle? Se distingue, por «la doctrina», si el regalo tuvo lugar antes o después del acto administrativo, o bien si el objeto regalado vale más o menos de cien euros.

¿Y si vale 99 euros? Esta ambigüedad se extiende también a otros casos; por ejemplo, al caso de la mayoría de edad: se establece un criterio «riguroso», los dieciocho años para el delito de asesinato. ¿Y si el asesino tiene diecisiete años y once meses y medio? Desde luego, aplicando «todo el peso de la ley», se clasificará como menor y no será imputado; pero el peso de la ley resulta ser aquí demasiado burdo; su claridad es solo una ficción de claridad objetiva, porque la cuestión no se reduce a dibujar conceptos claros y distintos por procedimientos prácticos *ad hoc* que permitan una clasificación tan rigurosa como arbitraria. De este modo, en lugar de remediarse la confusión objetiva de situaciones, se hace más escandalosa. Sin embargo, el hábito de las clasificaciones rigurosas pero burdas explica el temor burocrático de los expertos a un juicio discrecional y poco riguroso, aunque acaso fuera más fino.

Ninguna de las acepciones incluidas en estas definiciones del diccionario pueden ser tomadas como criterio de análisis cuando

nos enfrentamos con las corrupciones que afectan a instituciones tan importantes como puedan serlo las de la sociedad política en general y las de la democracia en particular. En efecto, ¿por qué habríamos de elegir una acepción vulgar, aunque esté registrada en el diccionario, y no otra? Cualquiera de aquellas que eligiéramos se aplicaría al campo de la democracia de un modo puramente tentativo.

Y si eligiéramos la definición más general de «corrupción», como idea general ofrecida por el diccionario («alterar y trastornar la forma de una cosa») —definición que por su generalidad asume ya la escala de las ideas, y aun desempeña un esbozo de significación filosófica mundana de corrupción—, tampoco tendríamos nada garantizado, habida cuenta de su vaguedad. Una vaguedad que, entre otras cosas, no establece siquiera la dirección (de descenso o caída, o de ascenso, de regreso o de progreso) en la que procede la alteración del trastorno.

Podríamos, en efecto, llamar «corrupción» a la alteración y trastorno de un régimen democrático que evoluciona hacia un régimen demagógico (en el sentido de Aristóteles), pero ¿cómo llamar «corrupción» también a la alteración y trastorno que tendrían lugar en la evolución de una demagogia populista hacia la democracia parlamentaria homologada?

En cualquier caso, conviene advertir que la aplicación de la idea de corrupción, no ya a algunos funcionarios o autoridades de la democracia, sino a la democracia misma, no es nueva, sino que es una tesis aristotélica. En efecto, Aristóteles afirma en diversas ocasiones que la sociedad política, es decir, aquella comunidad que asume la forma del Estado, de la *polis*, es decir, de toda ciudad-Estado (Πάσαν Πόλιν), es decir, la comunidad política, tiene diversos modos de organización o constitución (que Aristóteles llama Πολιτεια), régimen político o república (*Política,* V, 1, 1289a y ss.).

La clasificación de las formas de Estado que más ha influido de las que propuso Aristóteles es la ternaria (monarquía, aristocra-

cia, república), si bien otras veces parece reducirla a dos, oligarquías y repúblicas (o democracias): «La democracia resulta de creer los hombres que por ser iguales en un aspecto cualquiera [parámetro] son iguales en absoluto; y la oligarquía, de suponer que siendo desiguales en un solo aspecto, son por ello desiguales en absoluto».

Ahora bien, Aristóteles considera varias veces los cambios de una *politeia* a otra (unas veces a mejor, y otras veces a peor) y suele llamar a estos cambios *desviaciones* (Παρεκβάσεις, 1279b): de la monarquía se deriva a la tiranía, de la aristocracia a la oligarquía, de la república (*politeias*) a la democracia (*democratia*). Por cierto, como hemos dicho, algunas veces Aristóteles considera la democracia como una desviación mala, una demagogia, «porque la democracia busca el interés de los pobres pero no el provecho de la comunidad».

Por tanto, Aristóteles considera aquí a la democracia como una constitución que es algo más que una forma corruptible, porque ella misma es una corrupción (lo corruptible, el sustrato corruptible, sería la república, y la forma de su corrupción sería la democracia). Y en efecto, Aristóteles utiliza precisamente el término φθοραι para designar a las corrupciones propias de cada constitución política; de este modo, habría que decir que el cambio de la república a la democracia es una corrupción o una perversión de la república.

En cualquier caso, y aunque la corrupción se defina como *desviación* o como alteración, o incluso como trastorno, no nos adentraríamos en la estructura misma de la corrupción, porque hay alteraciones y trastornos que en modo alguno pueden considerarse como corrupciones. Nos referimos, por ejemplo, a las alteraciones y trastornos que sin duda experimentó el latín vulgar al evolucionar hacia alguna de las lenguas románicas (el español, el francés, el italiano...). ¿Cómo considerar al castellano como una corrupción del latín? Solo cuando presuponemos (pidiendo el prin-

cipio) que lo que va a ser alterado o trastornado es la corrupción de lo mejor (antes que el resultado de una mera transformación) y pidiendo el principio, dando por supuesto que cualquier alteración de lo bueno es lo malo, como lo pedía la sentencia *corruptio optimi pessima*. También alteramos y trastornamos el orden de los sillares de una fachada barroca que hubiera sido cuidadosamente desmontada para ser trasladada a otro emplazamiento; la fachada, aunque descompuesta en sus partes, alteradas y trastornadas en su orden, no por ello podría considerarse corrompida.

En suma, la idea genérica de corrupción propuesta en el diccionario, pese a su estilo aparentemente filosófico (por su generalidad abstracta), ni siquiera tiene capacidad para englobar a las diferentes acepciones particulares de corrupción que ella misma ofrece, y mucho menos a otras acepciones no recogidas por él.

→ LA IDEA GENERAL Y VULGAR DE CORRUPCIÓN ES OSCURA Y CONFUSA, Y REQUIERE, PARA SER UTILIZADA EN LOS DEBATES POLÍTICOS, MAYOR ANÁLISIS

Pero, sobre todo, el estilo abstracto, elusivo de complicaciones «de detalle», según el cual está concebida esta idea general de corrupción, mantiene la idea definida exenta y al margen de múltiples aspectos y concatenaciones incluidas en el material analizado, que es preciso determinar. Por ejemplo, ¿qué conexión cabe establecer entre las ideas de corrupción y las ideas de descomposición, de desagregación, de degeneración o de aniquilación? ¿Toda corrupción es una degeneración? ¿Toda corrupción implica alguna generación anterior o posterior según aquello de que la corrupción de alguna cosa envuelve la generación de otra cosa? (*Corruptio unius est generatio alterius.*)

En cualquier caso, tampoco la idea genérica, filosófico-vulgar,

de corrupción dice mucho acerca de la naturaleza de lo corruptible o acerca de la génesis de la corrupción. Lo que se corrompe puede ser tratado (al menos gramaticalmente) como el sujeto pasivo del sujeto del proceso de corrupción: el menor de edad suele ser tratado como un sujeto pasivo de un proceso de corrupción de menores que corre a cargo del agente (supuesta causa eficiente extrínseca de la corrupción), a quien habría que atribuir la corrupción activa. Pero esto plantea la paradoja siguiente: ¿cómo una causa eficiente (a la que se le atribuye una acción positiva en el sujeto) puede dar lugar a la corrupción del sujeto, entendida como descomposición, destrucción o aniquilación interna? Habría que introducir *ad hoc* el concepto de «acción negativa», que solo sería negativa por denominación extrínseca, si es que damos por supuesto que una acción que es positiva jamás se termina en una negación, como la destrucción o la descomposición, sino en un resultado positivo.

Además, los tipos de corrupción son muy diversos, incluso aquellos que pretenden ser englobados en la idea genérica. Pero para distinguir los tipos de corrupción por algún criterio más fundado que el de una mera enumeración empírica, es preciso penetrar en los componentes mismos del proceso de corrupción. Y entonces habría que considerar como mera irresponsabilidad la decisión de emprender la tarea del análisis de la corrupción en la democracia sin disponer previamente de una clasificación fundada de los tipos de corrupción.

Más adelante distinguiremos dos tipos de corrupción, la corrupción definida y no destructiva del sustrato, y la corrupción definida y destructiva. Pero esta distinción requiere un análisis más profundo de la idea de corrupción, sobre todo en lo que concierne a la determinación de sus causas: la corrupción de un sustrato o de un sujeto, ¿deriva de causas internas o externas, o de la interacción de unas y otras?; determinación que, obviamente, depende a su vez de muchos otros supuestos.

→ LA CLARIDAD Y DISTINCIÓN DE LA IDEA GENERAL DE CORRUPCIÓN NO SE OBTIENE POR CRITERIOS PRÁCTICOS *AD HOC*, SINO QUE REQUIERE PENETRAR EN LA ESTRUCTURA ONTOLÓGICA DE LA IDEA

La claridad y distinción que cabe exigir, según los casos, a un concepto o a una idea tiene sin duda muchos grados, pero en cualquier caso hay que englobar en capítulos aparte los grados de claridad o distinción determinados por criterios prácticos *ad hoc* (como ocurre en los casos de fijación del número de años para la mayoría de edad penal, o de la cuantía, medida en unidades monetarias, que separa la diferencia entre una mera aceptación por un alcalde del regalo de un vecino anónimo, y la prevaricación o corrupción que puede ser inherente al hecho de aceptarlo).

Desde un punto de vista conceptual o filosófico, estos requerimientos de claridad y distinción no se alcanzan acogiéndonos a criterios *ad hoc*, por prácticos que ellos sean; estos criterios sirven casi siempre para manifestar la mala fe objetiva (en el sentido sartriano) de los legisladores, que creen haber logrado la claridad y distinción de sus conceptos o de sus ideas fingiendo que la realidad se ajusta a sus distinciones, a sus plazos artificiosos.

Lo que exige el rigor de una definición conceptual o filosófica es que el criterio de claridad o distinción alegado «engrane internamente» con la ontología misma de la estructura definida por el concepto o por la idea. Esto no es siempre posible, o no lo es casi nunca. Pero lo que parece inadmisible, y en todo caso resulta repugnante, es que alguien se considere satisfecho con los criterios prácticos *ad hoc* que logran definiciones claras y distintas de la mayoría de edad, del cohecho, o incluso que pretenden aplicar estos criterios en el momento de analizar la idea misma de corrupción desde un punto de vista general, y no por ello menos

práctico, cuando su practicidad va referida no ya a facilitar el oficio de un funcionario, sino el juicio de un ciudadano que necesita criterios para decidir si la democracia y el Estado democrático de derecho, fuera del código penal o de la Constitución, tiene o no tiene nada que ver con la corrupción.

Capítulo 2 Sobre la indeterminación de los conceptos ordinarios de corrupción

NO POR BORROSOS LOS CONCEPTOS ORDINARIOS DEJAN DE SER CONCEPTOS, PERO PUEDEN SER INSUFICIENTES

Los conceptos ordinarios y las ideas genéricas vulgares de corrupción, acabamos de decir, no suelen estar dibujadas con límites precisos, ni respecto de otros conceptos o ideas (y por ello resultan ser oscuras y no claras, más allá de ciertos servicios) ni respecto de sus propios componentes (y por ello resultan confusas, es decir, no distintas, y así se constata el carácter confuso de la idea de corrupción cuando no puede distinguir los factores endógenos que actúan en el sustrato corrompido de los factores exógenos).

Esta borrosidad de límites es la que hace que los conceptos o ideas de corrupción ordinarios sean indeterminados o borrosos; borrosidad que no suprime, desde luego, su condición de conceptos o ideas simples, precisamente por su misma borrosidad, en

muchas circunstancias de la vida ordinaria (Zadeh desarrolló hace unas décadas una teoría de los conceptos borrosos que ha dado muchos frutos al ser aplicada a la industria, y los sigue dando).

Ahora bien, cuando se utilizan los conceptos o ideas de corrupción aplicados a otras materias o sustratos concretos, se hace necesario corregir su borrosidad y establecer límites más o menos precisos. Sin embargo, como hemos dicho, estos límites o determinaciones suelen ser puramente convencionales, y *ad hoc*, porque no derivan de la estructura ontológica del sustrato corruptible o de los contextos en él involucrados, sino de consideraciones pragmáticas o prudenciales que lo que hacen es disimular la intrínseca borrosidad del concepto o de la idea (como cuando, para referirnos al ejemplo antes utilizado, se fija la mayoría de edad en los dieciocho años).

Nos arriesgaríamos a calificar a determinados procedimientos utilizados para delimitar la borrosidad de los conceptos y de las ideas, de procedimientos de mala fe, porque en su virtud suponemos haber logrado aclarar y distinguir cuando en rigor solo hemos enmascarado la oscuridad y la confusión de las ideas. Tal es el caso de la delimitación de un delito de corrupción por cohecho acogiéndonos a una «cuantificación» según fronteras prudenciales o convencionales establecidas en unidades monetarias, como cuando distinguimos entre hurto y robo.

→ EL CONCEPTO «CIRCUNSCRITO» DE CORRUPCIÓN NO SOLO ES OSCURO Y CONFUSO, SINO OSCURANTISTA Y CONFUSIONARIO

Nos proponemos delimitar del modo menos convencional que nos sea posible los conceptos y, sobre todo, la idea general de corrupción que necesitamos para analizar la democracia, desde su perspectiva, de suerte que nuestros eventuales «diagnósticos» no se mantengan circunscritos a los casos que vulgarmente son definidos como tales, por el código penal vigente o por otros reglamentos o costumbres del lugar.

Como hemos dicho, la precisión que a veces logran alcanzar las definiciones de los tipos de ilícito de corrupción reconocidos en el código penal contiene importantes cargas ideológicas y puede contribuir a enmascarar la situación y aun sugerir la idea de que la corrupción (que, en cuanto delito, va referida siempre a un individuo de carne y hueso, el delincuente, y nunca a un grupo de individuos o a una institución «abstracta») está perfectamente delimitada y que, por tanto, no compromete en modo alguno a la democracia que aprobó ese código.

Pero no todo lo que es corrupto es delictivo, porque esto equivaldría a ejercitar el conocido principio de que «lo que no está en el sumario no está en el mundo». Como ya hemos insinuado anteriormente, en el mundo de la democracia hay mucha más corrupción que aquella que cabe en la filosofía del código penal. Una corrupción, por tanto, que ni siquiera puede ser reconocida legalmente (acaso porque entonces será el propio código penal el que debería ser considerado corrupto).

En conclusión, si los límites que el código señala a la corrupción son convencionales o aparentes y están subordinados ideológicamente a la tendencia a la sacralización de la democracia, habrá que reconocer que la idea de corrupción, en el uso ordinario que de ella se hace, sigue siendo una idea indeterminada o ilimitada en sí misma, es decir, una idea nula desde el punto de vista filosófico.

→ SEIS PUNTOS DE INDETERMINACIÓN GRAVE EN LA IDEA GENERAL VULGAR DE CORRUPCIÓN

Señalaremos seis aspectos o momentos propios y muy importantes de los conceptos de corrupción (o de las ideas de corrupción)

en los cuales cabe advertir de modo indiscutible la indeterminación (borrosidad, ilimitación) de los conceptos o las ideas corrientes y molientes, vulgares, que a veces se presentan como «suficientes para entendernos».

(1) Ante todo, denunciaremos la utilización frecuente del término «corrupción» (cuando dejamos de lado la corrupción penal) de modo abstracto, pero sustantivo por respecto a cualquier sustrato que hubiera podido ser definido como sujeto de la corrupción.

Este modo sustantivado de utilizar los conceptos o las ideas en general es muy frecuente, sobre todo en el caso de los llamados conceptos funcionales sustantivados, como pueda serlo el concepto «doble» de la aritmética. Porque doble, en la aritmética más elemental o escolar de los números naturales, es un concepto funcional, y=f(x), siendo f la operación 2.x; y esto presupone contar con el campo de variabilidad de la variable x (como campo de los números naturales, 1, 2, 3, 4... n). Para cada valor de x, y adquiere en la función el valor doble (para x=3, y=6, para x=12, y=24, etc.). La sustantivación de los conceptos funcionales (o si se prefiere, la transformación de los conceptos funcionales en el formato de los conceptos sustanciales) puede considerarse como una degeneración de la conceptuación, con efectos a veces muy graves. Lo que sustancializamos en la función aritmética citada es la característica f(x), atribuyéndole un significado del que carece, como si en aritmética el concepto de «doble» (abstracto respecto de sus valores x e y) tuviera cierta independencia (que requeriría formar abstractos tales como «dobleidad», «doblez» o «doblería») de los pares de valores tales como (4,2), (12,6), (100,50).

Pero la característica de la función f(x) carece de significado sustantivo, aunque no por ello hay que concluir, como algunos pretenden, que carece de todo significado. Lo que ocurre sencillamente es que las *características* de los conceptos funcionales tienen un significado sincategoremático, es decir, que solo significan como cosignificando con otros. Ya en la Edad Media, Alberto de Sajonia y otros, desarrollando una tradición de los gramáticos estoicos, acuñaron esta idea de los conceptos sincategoremáticos para dar razón de términos tales como «y», «o», «algunos», etc.

La sustantivación de los conceptos funcionales suele entrañar efectos indeseables, embrollos, pseudoproposiciones o confusiones. Entre los ejemplos políticos más recientes podríamos citar el caso del término *ciudadanía*, que, considerado como concepto funcional, supone un campo de variables cuyos elementos son valores políticos o nacionales (tales como x1=España, x2=Francia...) en función de los cuales la ciudadanía se aplica a los individuos que son miembros de la Nación española, de la Nación francesa, de la Nación italiana, etc. (por ello se habla de ciudadanía española, o de ciudadanía francesa...). En las embajadas nacionales había un libro registro denominado «Libro de ciudadanía».

Ahora bien, al hipostasiarse o sustantivarse el concepto funcional de ciudadanía, se sugiere que la condición de ciudadano la tiene cada individuo humano al margen de su nacionalidad, como si la condición de ciudadanía le correspondiese a cada individuo en cuanto hombre. De este modo, el ciudadano se encontraría amparado directamente por la Declaración Universal de los Derechos Humanos de 1948, y con ello lo que se intenta es borrar, entre otras cosas, la ciudadanía española, anegándola en una ciudadanía cosmopolita regulada por una ética sin política; o bien acudir a una ciudadanía europea que borre las naciones políticas (entre ellas la española), en armonía con los intentos de las autonomías secesionistas que reclaman una ciudadanía vasca o catalana o gallega que borre la ciudadanía española.

Otro tanto ocurre con la idea de solidaridad, término acuñado por Pedro Leroux para sustituir al término «fraternidad», como herencia demasiado frailuna que la Revolución Francesa heredó

del Antiguo Régimen; porque la solidaridad no es independiente de los sujetos solidarios frente a terceros (la solidaridad no puede predicarse de los hombres en general, porque la relación debe ir acompañada de parámetros, como ocurre, para utilizar un ejemplo rápido y a mano, con la solidaridad de los cuarenta ladrones frente a los guardias).

Asimismo, la idea de corrupción podría interpretarse como la característica de una función (definible, como idea general, por la alteración, la degradación, el trastorno...) cuyos valores o acepciones estuvieran en función de los valores de los sustratos H (corrupción de menores, corrupción de una lengua, corrupción de un cadáver hasta una determinada fecha incorrupto). Estos valores y que toma la función corrupción Y=f(H), según los valores seleccionados de los sustratos H, podrían clasificarse desde muy diversos criterios. Si interpretamos la función corrupción, como aquí lo haremos, como un proceso causal, y dejamos de lado la concepción tradicional de la relación causal como relación binaria (efecto=Y, causa=H), en lugar de la fórmula Y=f(H) utilizaremos la fórmula Y=f(H,X), que redefine la causalidad como una relación ternaria entre Y, H y X. Según la interpretación no binaria (efecto/causa) de la relación causal, el efecto no se relaciona directamente con una causa dada, sino con un sustrato o esquema material de identidad H, al que un determinante causal X «desvía de su curso»; si H es una masa inercial, siendo X una fuerza que actúa sobre ella, el efecto Y=f(H,X) es la aceleración.

Según esto, la característica de la idea de corrupción, al sustantivarse, pretendería asumir un significado independiente de cualquier sustrato H y determinante X. «Corrupción» podría aludir entonces a algo así como a un proceso de autodisolución indeterminada; acaso esta idea indeterminada de corrupción pudiera ilustrarse con el fragmento de Heráclito en el que se dice que «todo fluye» constantemente; y mejor aún (por cuanto este fragmento alude al fuego que destruye al combustible o sustrato en

el que el fuego se ceba) el fragmento 30, tomado de Clemente Alejandrino (*Stromata* 164 a), según el cual «el fuego se apaga (se corrompe) a sí mismo según medida».

En conclusión, podemos afirmar que en cuanto idea funcional la idea de corrupción es una idea indeterminada cuando en ella no se distingue su característica de los valores de la función, y por tanto permanece indeterminada cuando se la utiliza reducida a su característica sustantivada. En este estado es inaplicable a cualquier sustrato, y en particular a la democracia. Será preciso determinarla previamente según los tipos de sustratos pertinentes.

(2) También tenemos que considerar indeterminada o indefinida la idea general de corrupción cuando, aun referida a algún sustrato definido (x1, x2, xn), no se precisa el alcance que a la corrupción se le atribuye con referencia al sustrato. La idea de corrupción se bifurcará entonces por lo menos en dos direcciones enteramente distintas:

a) La primera es la dirección catastrófica, por cuanto envuelve la destrucción del sustrato. En este caso la idea de corrupción se aproxima a la idea de destrucción y, en el límite, a la idea de aniquilación. Límite contradictorio porque en la aniquilación ya no cabe hablar de corrupción, puesto que la aniquilación es atribuida a la acción negativa de un ser creador y conservador cuando retira su acción conservadora que mantiene en el ser a la criatura; pero cuando Dios aniquila en un instante a una criatura, no puede decirse que esta se corrompe, precisamente porque desaparece todo el sustrato. De donde concluimos que la corrupción envuelve, paradójicamente y de algún modo, la conservación del sustrato, o al menos de algunos componentes suyos o de otros sustratos involucrados.

b) Y este es el sentido que asume y lleva al límite la segunda dirección, la dirección conservativa en la cual la corrupción no solo no implica la aniquilación, ni siquiera la destrucción del

sustrato, sino que implica su subsistencia, y en muchos casos la favorece y la hace posible, al menos indirectamente. Por ejemplo, una infección grave puede afectar a un organismo humano corrompiéndolo (pensamos en la lepra o en la malaria); sin embargo, no produce su muerte, y muchas veces alcanza un efecto adaptativo para el individuo que la padece, si es que el bacilo leproso o el plasmodio «defiende» al enfermo del ataque de terceras infecciones, o sencillamente provoca los cuidados de los ciudadanos y el acceso a alimentos que permita a estos enfermos seguir viviendo (supuesto que no hubieran disfrutado de estos cuidados o alimentos si no hubieran sido leprosos o palúdicos).

(3) También podemos considerar indeterminados los conceptos o ideas ordinarias de corrupción cuando no se delimita el campo de valores de los sustratos de referencia. Una idea de corrupción concebida como capaz de ser predicada de cualquier entidad en función de sustrato, ha de diferenciarse de la idea de corrupción que se circunscribe a un conjunto delimitado de sustratos. Y no solo por su extensión, sino también por la intensión que esta extensión universal (trascendental a todo ser, en términos escolásticos) sin duda comparte.

En consecuencia, tendremos que concluir que la idea ordinaria de corrupción, en la medida en la cual no establece los límites de su extensión en el conjunto del universo, es una idea indeterminada o vaga y, en todo caso, desprovista de capacidad para ser aplicada a un tipo concreto de sustratos, como puedan serlo las sociedades políticas en general o las democracias en particular.

Hemos tocado con esto un punto de importancia decisiva para nuestro asunto, pese a que ha solido pasar desapercibido por gramáticos, lexicógrafos o historiadores del pensamiento. Por ejemplo, cuando clasificamos doxográficamente las teorías sobre la corrupción del universo desde el punto de vista de la extensión

atribuida a la corrupción, se distinguirá entre quienes extienden la corrupción a todas las cosas —es el caso de Zenón el estoico— y entre quienes la limitan al mundo sublunar, declarando al Sol, a los planetas y a las estrellas como incorruptibles —es el caso de Aristóteles.

Pero la cuestión relativa a la diversa extensión atribuida a la idea de corrupción no tiene que ver precisamente con la idea misma intensional de corrupción. Porque, entonces, la contraposición de los principios estoicos («en el universo todo es corruptible») y de los principios peripatéticos («en el universo solamente son corruptibles los seres que habitan en la Tierra, porque los astros y el cielo son incorruptibles») no se estaría estableciendo en el mismo plano.

Lo decisivo aquí es tener en cuenta que el término «corrupción», cuya afinidad con el término «descomposición» es indudable, no puede confundirse con él. La relación lógica entre los conceptos o ideas de corrupción y descomposición podría cifrarse en esto: que toda corrupción envuelve una descomposición, pero no toda descomposición implica corrupción. Y por ello habría que distinguir, es decir, no confundir, el sentido de la corrupción cuando se utiliza en su sentido neutro (valorativamente) de descomposición, y cuando se utiliza en el sentido fuerte de corrupción.

La ambigüedad se da ya entre los pensadores griegos. Unas veces φθορά significa destrucción (descomposición en sentido neutro, que no implica corrupción ética o política, οικο-φθορος = que arruina la casa) y otras veces significa destrucción o descomposición en sentido fuerte, pero implicando corrupción moral (παιδο-φθορος, que corrompe a los jóvenes). Pero cuando los estoicos decían que todo es corruptible, ¿acaso lo decían en sentido neutro (todo es disgregable, nada permanece unido, al modo como podrían decirlo los atomistas) o lo decían en sentido fuerte? Y cuando Aristóteles decía que los cuerpos celestes son incorruptibles, ¿utilizaba el sentido débil o el sentido fuerte de φθορά?

(4) Habrá que considerar también como indeterminada cualquier idea de corrupción que, como la idea ordinaria, deja de lado las causas o factores que determinan la corrupción de un sustrato, ya sea porque presupone que estas causas o factores se encuentran en el propio sustrato (en cuyo caso cabría hablar de corrupción endógena), ya sea porque se presupone que las causas han de ser siempre externas (corrupción exógena), ya sea porque se presupone que ha de mediar siempre una interacción o realimentación entre el sustrato corrompido y el entorno corrupto.

(5) La misma idea de corrupción, tanto si se considera endógena como si se considera exógena, sigue siendo muy indeterminada porque ella envuelve dos modos de corrupción derivados de procesos en cierto modo antagónicos, que denominaremos corrupción por disipación y corrupción por condensación. ¿Hasta qué punto este antagonismo en el modo de tener lugar la corrupción de un sustrato es compatible con la unidad de la idea de corrupción?

No podemos en este lugar analizar en detalle el concepto de corrupción de algunos pensadores de primer orden que podrían ayudarnos a profundizar sobre esta cuestión. Santo Tomás, por ejemplo (I, 9, 2c; I, 50, 5c), dice, siguiendo a Aristóteles, que nada se corrompe sino porque la forma se separa de la materia, que la corrupción solo cabe donde hay contrariedad, y que la corrupción puede ser *per se* o *per accidens*; nada subsistente se corrompe *per accidens*. Pero naturalmente esto plantea la cuestión de las relaciones entre el sustrato, la sustancia y la materia prima. Lo que suscita a su vez la necesidad de confrontar la idea de sustrato que nosotros utilizamos con la idea de sustancia de los aristotélicos. Simplemente advertiremos que la idea de sustrato no se confunde con la idea de sustancia aristotélica, ante todo porque esta se refiere al ser individual, y el sustrato puede ser también un complejo de individuos; además, la sustancia aristotélica subsiste por debajo de sus accidentes, entre ellos la cantidad y la cualidad, pero el sustrato envuelve siempre una determinada cantidad, es decir, una corporeidad, y una determinada calidad.

(6) Por último, también consideramos como indeterminada a cualquier idea de corrupción que no tome posición sobre la cuestión, muy pocas veces (por no decir ninguna) planteada, acerca de si la corrupción es una idea objetiva (anantrópica, que permite la segregación del sujeto operatorio), o bien si es una idea antrópica y aun antropocéntrica, que se desvanece cuando se corta toda referencia a los intereses prácticos de los hombres o del grupo de hombres comprometidos en ello. Esta cuestión está implicada con la confusión, de la que ya hemos hablado en el punto (3) entre el sentido débil o neutro en el que se toma a veces el término «corrupción» y su sentido fuerte. Confusión que suele entenderse como mera confusión entre matices o acepciones de un mismo término, que no afectarían a la esencia de la idea o del concepto. Pero, a nuestro entender, la diferencia entre las acepciones neutras y las fuertes del término «corrupción» es esencial, y no solamente una cuestión de matices.

Por de pronto la distinción tiene que ver con la que media entre los llamados juicios de realidad (o de existencia) y los juicios de valor (o juicios axiológicos). Supuesta esta distinción, la pregunta que se nos presenta ahora es la siguiente: el juicio sobre la corrupción de un sustrato dado, ¿puede ser dirimido en términos de un juicio de realidad, o implica siempre el ejercicio de un juicio axiológico, de un juicio de valor? Si se prefiere: ¿implica la «puesta en valor» (*Wertsetzung*) de un proceso en marcha objetivo y neutro de corrupción?

A nadie se le ocultará que la idea de corrupción, aplicada a un sustrato (como pueda serlo la democracia), asumirá un sesgo totalmente diferente si se la trata como referida a un proceso objetivo, desligado de cualquier sujeto operatorio humano, o bien como referida a un proceso práctico en el cual los sujetos huma-

nos (o algunos determinados) se encontrasen comprometidos. Para algunos esto equivaldría a negar la posibilidad de una filosofía puramente especulativa de la corrupción, porque cuando hablamos de corrupción de cualquier tipo que fuese estaríamos ya asumiendo una posición práctica y partidista que solo podríamos asumir desde «dentro de la caverna».

Ahora bien, para muchas personas, que mantienen una concepción especulativa y distante de la filosofía (reliquia de premisas teológicas o clericales), el tratamiento partidista (no neutro, no referido a las cosas mismas) de la corrupción en general y de la corrupción política en particular carecería de significado filosófico y se reduciría a un asunto puramente ideológico.

De hecho, quienes están acostumbrados a tratar de la corrupción desde el punto de vista aristotélico, por ejemplo, adoptan la perspectiva neutra ante la corrupción, como si ella fuese un proceso susceptible de ser contemplado desde «la quinta dimensión». Pero quien reconozca la importancia filosófica del análisis de la democracia desde la idea de corrupción no retrocederá ante el partidismo que dicho análisis arrastra. No es la neutralidad o distancia que recomienda Plotino al sabio ante los asesinatos o ante los asaltos a las ciudades lo que garantiza la profundidad filosófica del juicio, ni siquiera es el amor a algo, sino el odio —si se prefiere decirlo con Lipps: la empatía negativa— lo que muchas veces permite descubrir las claves objetivas ocultas en una realidad positiva dada en el mundo. La empatía negativa —el desprecio, el odio, la antipatía— es la vía que muchas veces permite la distanciación subjetiva de la materia analizada.

Capítulo 3

Redefinición filosófica de la idea vulgar de corrupción

→ NADA ES CORRUPTIBLE (POR TANTO, TAMPOCO LA DEMOCRACIA), HAY ALGO CORRUPTIBLE Y ALGO INCORRUPTIBLE, O TODO ES CORRUPTIBLE (POR TANTO, TAMBIÉN LA DEMOCRACIA)

Obedeceremos, ante todo, a la necesidad de determinar el sustrato del concepto o de la idea de corrupción enfrentándonos a la indeterminación de esa idea o concepto derivada de la sustantivación de la característica funcional de la que hemos hablado. Esto no quiere decir que como sustrato de la idea de corrupción pueda tomarse también al «universo entero», siempre que este universo se trate como si fuera un sustrato concreto, un todo atributivo (como lo trataba Aristóteles, o como lo trató Albert Einstein, pero no Demócrito o Hugh Everett).

Ahora bien, no todas las regiones del universo son corruptibles por sí mismas, ni la corruptibilidad de un sustrato implica la co-

rruptibilidad de los demás. Y esto es tanto como reconocer, en la perspectiva de la doctrina de la *symploké*, que la corrupción de un sustrato no está necesariamente vinculada a la corrupción de los demás sustratos, aunque pueda estarlo directa o indirectamente con la corrupción de un conjunto de estratos mejor o peor delimitados (la corrupción por carcoma de una viga evoluciona independientemente de la evolución por carcoma de otras vigas del edificio, sin que esto signifique que no haya existido la menor relación entre ellas).

El requerimiento de delimitar el sustrato de la corrupción de que se hable, como sujeto del predicado corrupto, no establece en principio más condiciones que las que se derivan de la naturaleza corpóreo-temporal propia de cualquier proceso de corrupción. Solo metafóricamente tendría algún sentido hablar de la corrupción de las figuras geométricas al transformarse, según regla, en otras; por ejemplo, de la «corrupción» de la elipse al llegar al límite los grados de distancia entre sus focos, porque al hacerse nula esta distancia, la elipse se transforma en circunferencia. Pero la circunferencia no es una elipse corrupta. En lugar de hablar de corrupción de la elipse, los geómetras hablan de «degeneración» de la elipse en circunferencia: la circunferencia es una elipse degenerada.

Inspirados en el «individualismo sustancialista» de los códigos penales democráticos, podrán algunos, al hablar de corrupción en general, exigir la referencia a sustratos individuales o atómicos: serían los individuos y no los grupos o asociaciones de individuos quienes son susceptibles de corrupción. A pesar de las dificultades de trazar límites a la individualidad, como sustrato corruptible (basta recordar a los organismos bicípites siameses), lo cierto es que el sustrato corruptible puede estar constituido por un conjunto de individuos en interacción circular constante, de tal suerte que solo de un modo artificioso y extrínseco (sin perjuicio de su practicidad técnica) pueda llevarse a efecto una

holización (véase el significado de este término en el glosario final) de esa red o trama de individuos orientada a «depurar» la responsabilidad que a cada uno le corresponda en la corrupción del conjunto.

DIFERENTES OPINIONES DE ESCUELA SOBRE LA CORRUPCIÓN

También se hace preciso, para definir la idea de corrupción, determinar el campo de valores de los sustratos susceptibles de corrupción. No es suficiente constatar doxográficamente que contamos, desde la Antigüedad, con diferentes escuelas, entre las que podemos elegir, que nos ofrecen doctrinas diversas acerca de la extensión de este campo de valores. Estas doctrinas podrían clasificarse en tres grupos, según la extensión atribuida al campo de los valores de la función.

(a) En un primer grupo pondríamos a quienes reducen este campo de valores a cero, es decir, a quienes niegan absolutamente la realidad de cualquier sustrato corruptible, entendiendo que la corrupción solo tendría lugar en el mundo de las apariencias falaces. Sin duda ninguna, habría que citar aquí al Parménides del fragmento 8 (extraído de Simplicio, *Física*, 141, 1), que nos dice terminantemente que «si el ser es», no cabe pensar ni en su nacimiento (en su generación) ni en su corrupción: «¿Cómo podría perecer lo que es?». Por tanto, concluye el fragmento: «Queda ignorada la corrupción».

El esquema ontológico de Parménides, aplicado al universo, no murió con los eleatas. En el siglo XIX sigue dirigiendo al materialismo monista (al de Büchner, por ejemplo), que interpretaba en ese sentido el «principio de Lavoisier»: la materia no se crea ni se

destruye, solo se transforma. Y si se transforma, lo hace sin que sus formas se pierdan, incluso porque ellas pueden reproducirse cíclicamente en un eterno retorno. En el siglo XX el eleatismo presidió la llamada por los cosmólogos «teoría del estado fijo del universo». «La base fundamental de esta teoría consiste en aceptar que el universo, a gran escala, presenta un aspecto inmóvil» (dice H. Bondi en su *Cosmología* de 1951; Labor, Barcelona, 1972, pág. 159).

(b) En el segundo grupo hay que poner, desde luego, a Aristóteles y a los peripatéticos, en la medida en que limitan, como hemos dicho, el campo de la corrupción al ámbito de la Tierra (al mundo sublunar), pero considerando al mundo celeste, al Sol principalmente, como eterno, ingénito e incorruptible.

Es cierto que además de estos dos tipos de sustancias corpóreas, las corruptibles terrenas y las incorruptibles celestes, Aristóteles reconoce la realidad de una tercera «sustancia», incorpórea e incorruptible, que identifica con el Acto Puro y Primer Motor inmóvil de las sustancias corpóreas en perpetuo movimiento. Pero no por ello el Acto Puro, Dios, es causa eficiente creadora de las sustancias corpóreas corruptibles o incorruptibles; solo es causa de los movimientos que tienen lugar en sus mutaciones.

Si las sustancias corpóreas son corruptibles, dice Aristóteles, es porque están compuestas hilemórficamente, de materia y forma; pero en las sustancias hilemórficas terrestres, la materia no está plenamente actualizada y, por lo tanto, es disociable de su forma sustancial. Contiene ya otras formas en potencia, y estas son las que determinan la corruptibilidad del sustrato, precisamente cuando tiene lugar la generación de una nueva sustancia mediante la actualización de alguna forma potencial (*corruptio unius est generatio alterius*). En cambio, la materia de la que se compone el cuerpo de los astros está actualizada plenamente, y esta es la razón por la cual los astros, aun compuestos de materia y forma, son incorruptibles. Y por ello el cardenal Cayetano, en su *Tratado sobre la analogía de los nombres*, subrayó que el concepto de cuerpo se predica de los cuerpos celestes y de los cuerpos terrestres, pero no unívocamente, sino por analogía de desigualdad.

Se ha dicho, con razón, que Aristóteles logró alcanzar un arreglo entre la ontología inmovilista (incorruptibilista) de Parménides y la ontología del cambio incesante de Heráclito. Es decir, entre la ontología de lo incorruptible y la ontología de lo corruptible. Ahora bien, esta síntesis armónica es muy artificiosa y encubre en realidad una mera yuxtaposición de doctrinas.

Y, de hecho, la doctrina de la corruptibilidad total irá envolviendo poco a poco el campo de las cosas incorruptibles, a partir del momento en el cual el telescopio de Galileo permitió el descubrimiento de hechos (relaciones de semejanza indudables) que eran incompatibles con el dualismo aristotélico de unos astros incorruptibles y de una tierra corruptible: los hechos de la semejanza entre los procesos de corrupción de la Tierra y ciertos procesos observados con los telescopios, cada vez más potentes, en los astros.

Algunos de estos hechos eran confusos, porque no estaba claro si los términos de la relación de semejanza observados eran sublunares u supralunares, terrestres o celestes, como era el caso de los cometas, que se percibían como corruptibles, pero sin que se llegase a identificarlos claramente como fenómenos terrestres o celestes. Más importantes fueron las observaciones de aparición y extinción de estrellas interpretadas desde la idea de generación y corrupción utilizadas en la Tierra. Cassini había visto en Casiopea una nueva estrella de cuarta magnitud, y dos de quinta magnitud. Pero sobre todo fue la observación de las manchas (regiones oscuras) y de las fáculas (regiones brillantes) de los astros. Y no deja de sorprender cómo en la época en la que todavía se utilizaba la teoría de los cuatro elementos, y no se

sabía nada del helio o del hidrógeno, sino utilizando conceptuaciones «rústicas», por decirlo así («las manchas podrían ser o costras de materias requemadas nadantes en aquel océano de fuego o humos, o hollines levantados de él», como decía Feijoo en el tomo octavo, discurso 7, *Corruptibilidad de los cielos*, publicado en 1739). Astrónomos como Cassini, Bianchini o Fontenelle, recuperando la tradición estoica, establecieron razonamientos certeros que permitieron derrumbar definitivamente la concepción aristotélica tradicional acerca de la incorruptibilidad de los cielos.

Ningún físico admitiría hoy la tesis de un Sol incorruptible. Nos dirá más bien que el Sol está arrojando continuamente más de cuatrocientos millones de toneladas por segundo de materia hidrogénica o de helio, y por ello, lejos de ser incorruptible, evoluciona hacia la condición de una enana roja que acabará por disipamiento o corrupción.

> Cada segundo —dice un ilustre físico contemporáneo, Cayetano López— se están transformando en el Sol unos 600 millones de toneladas de hidrógeno en helio, de las cuales unos 4 millones de toneladas se aniquilan directamente en energía. Así, el Sol es un reactor de fusión con una potencia de unos 10^{26} watios, equivalente a la de cien mil billones (10^{17}) de centrales eléctricas de las más potentes que existen hoy fabricadas por el hombre. Esa energía se transforma casi en su totalidad en luz y otras formas de radiación electromagnética, mientras que un 3 por ciento se emite en forma de neutrinos.*

Y sin embargo, cuando hablamos de corruptibilidad, como veremos más tarde, no cabe tampoco trazar una línea infranqueable

* *Universo sin fin*, Taurus, Madrid, 1999, pág. 403.

entre la concepción de Aristóteles y nuestra concepción del mundo según la física actual. Aunque el Sol y los astros ya no son inmóviles y eternos, tampoco se consideran propiamente corruptibles, a la manera como son corruptibles los cuerpos sublunares (los cuerpos vivientes y los cuerpos institucionales). De hecho, ningún físico diría hoy que el Sol se corromperá dentro de seis mil millones de años, tomando la forma de una enana roja. Porque, de un modo muy aproximado, la distinción peripatética entre el Cielo incorruptible y la Tierra corruptible se mantiene hoy, aunque fundada en criterios muy distintos. En función de nuestras premisas, la razón es clara: los cuerpos celestes no forman parte de nuestro entorno inmediato, antrópico, el de los cuerpos manipulables, el de los cuerpos que forman parte «hoy por hoy» del mundo sublunar. Pero de esto hablaremos en el punto que sigue.

(c) Por último, en el tercer grupo situamos a la mayor parte de los estoicos, encabezados por Zenón de Chipre, que en su *Peri Usias* había extendido la corruptibilidad a todos los seres del universo (Laercio, VII, 13). Todos los seres constan de dos principios, la *ousia* incualificada que padece (correspondiente a la materia de Aristóteles) y lo que la conforma como realidad, que más que una forma sustancial es un *Logos* divino con papeles de causa eficiente.

La controversia entre estoicos y peripatéticos en torno a esta cuestión fundamental es muy conocida. Nos limitaremos a recordar aquí el fragmento en el que el autor de *Sobre la incorruptibilidad del mundo* (Filón o el Pseudofilón) cita a Teofrasto: «Dice Teofrasto que los partidarios de la generación y de la corrupción del mundo se equivocan». Prueban el cambio de la Tierra por su irregularidad (si fuera eterna sería todo llano, porque los montes se habrían ido depositando por las lluvias anuales), por la retirada del mar (se suponía que las islas de Rodas y de Delos estaban

antes cubiertas), por la disolución de las partes del todo y por la corrupción de las cosas terrestres.

El esquema ontológico de los estoicos tampoco murió con el mundo antiguo. Los físicos del siglo XIX lo resucitaron a través de la termodinámica, con el llamado «principio de la degradación (o corrupción) de la energía», una interpretación del segundo principio de la termodinámica. A partir de 427 kilográmetros, podemos obtener 1 kilocaloría; pero 1 kilocaloría no puede transformarse en 427 kilográmetros, puesto que una fracción de ella quedará en la fuente, en forma de calor.

Siempre que se realiza un trabajo, una parte de él se transforma en calor; es una transformación irreversible, y por ello se dice que la energía se corrompe o se degrada. Clausius definió una función, la *entropía*, cuyas variaciones miden esa degradación. Y en el siglo XX el esquema ontológico estoico vuelve a recuperar su vigor con la teoría del Big Bang, cuando ella se prolonga con la teoría del Big Crunch. Teoría que se propone con más incertidumbre de la que se suele atribuirse a la teoría del Big Bang. «Cuando el universo se haya contraído a un centímetro de su tamaño actual, el fondo de radiación empezará a dominar el cielo; el cielo nocturno será tan cálido (300° K) como el cielo actual durante el día. Setenta millones de años más tarde el universo se habrá contraído otras diez veces, y nuestros herederos y descendientes (si los hay) hallarán el cielo intolerablemente brillante» (Steven Weinberg, *Los tres primeros minutos del universo*, Alianza Universidad, Madrid, 1978, pág. 130). Podría decirse que la diferencia entre los físicos científicos del Big Crunch y los metafísicos estoicos de la *apocatástasis pantón* es que aquellos ofrecen plazos y medidas en centésimas de segundo y estos no pueden hacer semejante cosa. Lo que está por ver es si esas centésimas de segundo son reales o ficticias.

¿Qué podemos deducir de aquí? Muy poco, porque los esquemas catastrofistas universales, según la doctrina estoica, aunque afectan también al dominio particular de las sociedades democráticas, lo hacen de modo genérico, sin penetrar en la estructura específica de su corruptibilidad.

En cualquier caso, cuando debatimos sobre la corruptibilidad o incorruptibilidad de la democracia, y aunque no cabe poner entre paréntesis ninguna de las tres alternativas universales —(a), (b), (c)— de las que disponemos, refiriéndolas a cualquier sustrato particular (o al universo, en funciones de sustrato), se nos hará necesario atenernos a los sustratos específicos involucrados con las corrupciones democráticas, porque solo de este modo será posible formarse un juicio político proporcionado.

Y desde luego, no podríamos adherirnos a ninguna de estas tres escuelas.

No a las del primer grupo, cuyas opiniones excluyen la posibilidad misma de pensar en la corrupción democrática, porque nos resulta imposible reducir la corrupción a la condición de pura apariencia falaz, aun cuando quienes mantienen el carácter axiológico y subjetivo del juicio de corrupción así lo crean.

Tampoco podemos adherirnos a las concepciones sobre la corrupción de los peripatéticos, con las matizaciones que hemos sugerido.

Más cerca nos encontraremos de los estoicos, pero siempre que tradujéramos el término φθορά, cuando se aplica a los cuerpos celestes, por transformación, y aun por destino, pero no por corrupción. En cambio, cuando lo referimos a los cuerpos terrestres, entre ellos a las sociedades democráticas, podremos casi siempre seguir traduciendo su φθορά por corrupción. Y entre los sustratos corruptibles de este mundo terrestre entorno, consideramos a las sociedades políticas, a las aristocracias, a las autocracias y también a las democracias.

La democracia, en efecto, no es incorruptible ni es el fin de la historia, diríamos, acordándonos de Fukuyama.

CRÍTICA AL «PRINCIPIO DE INERCIA ONTOLÓGICA» IMPLÍCITO EN LA CONCEPCIÓN FUNDAMENTALISTA DE LA INCORRUPTIBILIDAD DE LA DEMOCRACIA

La distinción que hemos propuesto arriba (como distinción ejercida antes que representada en los debates ordinarios) entre concepciones endógenas (al sustrato de referencia) y corrupciones exógenas, sobre todo si se mantiene con un sentido disyuntivo, abre el camino a una indeterminación indeseable en el momento de definir la naturaleza de la corrupción, porque sugiere que el término «corrupción» puede considerarse como el nombre común (homonímico) dado a dos procesos distintos y aun disyuntivos, a saber, la corrupción endógena y la exógena. Pero esta disyunción rompería la unidad misma de la idea de corrupción. Es preciso determinar, por tanto, el alcance de esta distinción disyuntiva.

Más aún: para mantener la unidad del concepto (o de la idea) de corrupción, el único camino viable sería negar la distinción misma, en cuanto distinción disyuntiva. No se trataría, por tanto, de negar las fuentes endógenas o exógenas de la corrupción; al revés, comenzamos por reconocerlas, pero rechazando ante todo las tesis acerca del carácter endógeno puro y los fundamentos metafísicos que la sustentan, por ejemplo, cuando apelan al principio de la «inercia ontológica». Y otro tanto diremos, *mutatis mutandis*, respecto de las fuentes exógenas.

Lo que nos obliga a redefinir las relaciones de causalidad, si es que mantenemos la idea de corrupción como un efecto Y vinculado a la «fractura de la identidad» de un sustrato H por la acción de un determinante causal externo X, según la fórmula (no binaria) de la relación causal que antes hemos propuesto: $Y=f(H,X)$.

La importancia de esta cuestión para el propósito específico de este libro, el análisis de la corrupción política para el caso de las sociedades democráticas, es indiscutible. Si la corrupción de un

sustrato democrático ya consolidado se considerase como efecto derivado de causas exógenas o extrínsecas a ese sustrato, estaríamos presuponiendo de hecho que el sistema democrático considerado es, en sí mismo, incorruptible, y que solo por la acción de agentes externos (tales como el fascismo, la derecha, la «reacción»...) podría la sociedad política ser desviada de su forma democrática natural, que es el propio fin de la historia política.

Pero si atribuyésemos a la corrupción democrática fuentes necesariamente endógenas, ¿no estaríamos reconociendo su fragilidad, algo así como una artificiosidad incompatible con la profundidad que a la democracia atribuyen los propios demócratas militantes en el fundamentalismo? Ellos presuponen que el sistema democrático tiene tan hondas raíces en la sociedad política que en el fondo esta se identifica con la democracia misma.

Ahora bien, el planteamiento de la cuestión de la disyunción entre las fuentes endógenas y las exógenas cambia totalmente cuando consideramos a la corrupción como un efecto Y sobrevenido a un sustrato H (que ejerce el papel de causa intrínseca) sometida a la acción de un determinante causal X que ejerce el papel de causa extrínseca, pero no en el sentido disyuntivo que asume el concepto tradicional de la causa eficiente. Concepto que era muy próximo, por cierto, al concepto teológico de la causa eficiente creadora divina, que fue radicalizado por el ocasionalismo de Malebranche.

Pero, como acabamos de insinuar, la distinción entre las fuentes endógenas y las fuentes exógenas de la corrupción presupone un principio ontológico (o metafísico) implícito, que tiene que ver con el que llamamos «principio de la inercia ontológica», según el cual cada ser o sustrato realmente existente, auténticamente existente, tiende a mantenerse en su ser si una causa exógena no desvía o interrumpe su realidad procesual o la destruye.

Podría decirse que este principio de inercia ontológica actúa

tanto o más de modo ejercido que de modo representado (generalmente como principio de identidad) a lo largo de toda la historia del pensamiento occidental. He aquí un breve recordatorio de lo que podrían ser los hitos más importantes:

— Aristóteles (*Metafísica*, I, 3, 984a20): «Ciertamente el sujeto [el sustrato] no se hace cambiar a sí mismo». En la traducción de Guillermo de Moerbeke que utilizó santo Tomás: «*Non enim itaque facit ipsum subiectum transmutare seipsum*».

—Santo Tomás, aplicando esta idea a los sujetos hilemórficos corruptibles: «Nada se corrompe sino porque la forma se separa de la materia» (*S. Th.*, I, 9, 2c, sobrentendiendo que en un compuesto sustancial la forma que actualiza la materia prima no se separa por sí misma del compuesto).

— Suárez (*Disputación*, 18, 11): «La corrupción (o *desitio*) en su mismo ser nunca se hace por eficiencia propia, sino en la medida en la que sigue a la afectación de otra cosa».

— Espinosa (*Ética*, III, proposición 6): «Cada cosa se esfuerza cuanto está a su alcance por perseverar en su ser». Este principio, llamado a veces principio del *conatus*, ha sido puesto muchas veces (E. Meyerson, V. Delbos) en conexión con el principio de la inercia de Galileo o Newton.

Supondremos, por tanto, que el «principio de inercia ontológico», sobre todo cuando es interpretado en el contexto del sustancialismo hilemórfico, está en el fondo de la distinción disyuntiva (en la teoría de las cuatro causas) entre las causas intrínsecas (materia y forma) y las causas extrínsecas (eficiente y final).

Una teoría que, como es sabido, fue aplicada por muchos escolásticos al análisis de la propia sociedad política, aun reconociendo que la unidad de la sociedad política no tiene la condición de una unidad sustancial. El Estado sería un *unum per accidens* (en este sentido algo «artificial»), aunque, solía añadirse, de derecho

natural. En la sociedad política (por tanto, también en la democracia) habría que reconocer, como causas intrínsecas, al pueblo (causa material) y a la autoridad legítima (causa formal); y como causas extrínsecas a Dios (causa eficiente de la autoridad según la fórmula de san Pablo: *Non est potestas nisi a Deo*) y al bien común (como causa final).

Ahora bien, la teoría escolástica de las cuatro causas y su clasificación en intrínsecas y extrínsecas estaba a su vez condicionada por la concepción binaria Y=f(X) de la relación causal, como una relación del efecto Y a la causa X. Relación que alcanzaba su máxima pureza en el caso de la creación, porque aquí el efecto *ex nihilo* Y solo podría relacionarse con la causa primera X, y no con algún sustrato previo en funciones de esquema material de identidad. El análisis de la relación causal desde el formato lógico de la relación o función binaria Y=f(X) se correspondía con la tendencia a evacuar todo contenido material de la relación causal, evacuación formalista que en la tradición escolástica se llevaba a cabo en la teoría de la creación que hemos mencionado. (Hume, sin advertirlo, habría heredado de la escolástica este formalismo binario de la causalidad, al extender la evacuación del contenido a toda relación causal, aun cuando no se tratase de la causa creadora.)

Pero en la teoría materialista de la causalidad, que rechaza la posibilidad de una evacuación del contenido o materia (el sustrato) de la relación causal, la disyunción entre las causas intrínsecas y las extrínsecas impuesta por el principio de la inercia ontológica desaparece. La clave de la teoría materialista de la causalidad estriba en la sustitución en el análisis de la causalidad del formato binario Y=f(X) por el formato, en principio ternario, del que ya hemos hablado, Y=f(H,X).

Lo que significa que la relación efecto/causa es vacía por sí misma, porque el efecto no se relaciona directamente con la causa (salvo en la causalidad creadora), sino a través de un sustrato

H que desempeña el papel de un esquema material de identidad. Reiterando el ejemplo antes aducido, el efecto aceleración de una masa que se desplaza inercialmente no tiene que ver inicialmente con la fuerza que lo acelera, sino con la desviación del esquema material de identidad (aquí representado por la «tendencia inercial» de esa masa a mantener su movimiento en línea recta y velocidad uniforme).

Ahora bien, en la relación Y=f(H,X) el sustrato H se corresponde de algún modo con la causa material del hilemorfismo, pero no a título de materia prima, sino de materias segundas ya informadas según algún esquema material de identidad; y el sustrato X se corresponde con las causas eficientes y finales, en su caso, pero no como puramente tales, puesto que la eficiencia causal de X puede tener también componentes formales (de causas formales). Así, por ejemplo, en el proceso de la sigilación (un proceso causal mediante el cual el cuño, aplicado a un material blando, imprime como efecto propio el sello en él), el material blando, la cera o el lacre, desempeña el papel de sustrato correspondiente a la causa material, pero el cuño es a la vez causa eficiente y causa formal del sello que va a ser grabado en el sustrato.

En cualquier caso, si prescindimos del hilemorfismo, la contribución que en la formación del efecto corresponde al sustrato H o al determinante causal X, no tiene por qué ser constante, aunque sí cabría hablar de una proporción inversa entre ambas contribuciones. Cuanta más contribución a la configuración del efecto reconozcamos al sustrato H, menor contribución a la conformación del efecto será preciso atribuir al determinante causal X. La tipología de las causas que Bergson propuso en su día (*L'evolution creatrice*, Alcan, París, 1914, 17.ª ed., pág. 79) basándose en la distinción entre cantidad y cualidad (primer tipo: la cantidad y cualidad del efecto depende de la cantidad y cualidad de la causa; segundo tipo: la cantidad del efecto depende de la cantidad de la causa, pero no de su cualidad, etc.) podría reconstruirse a partir de la teoría materialista (sin evacuación de la materia) de la relación causal.

Desde la concepción materialista de la causalidad, el sustrato no tiene por qué reducirse a la condición de una sustancia hilemórfica, en la cual la forma sustancial única confiere la unidad o identidad al compuesto. Al sustrato no hay por qué atribuirle una única forma sustancial, puesto que él es el resultado de una multiplicidad de formas que, tras procesos muy diversos, han constituido un compuesto o totalidad atributiva más o menos estable y siempre dada en un contexto o entorno preciso.

En este punto se hace imprescindible la distinción entre las partes materiales y las partes formales de un todo, para sustituir a la distinción del hilemorfismo entre materia y forma, como partes del todo; un todo al que, por cierto, Aristóteles ni siquiera llamó *holon*, sino *synolon*, lo que equivalía a reconocer que la materia y la forma no son propiamente partes del todo (véase *Teoría del Cierre Categorial*, tomo 2, Pentalfa, Oviedo, 1993, pág. 148).

Ahora bien: las partes formales son aquellas que presuponen la forma del todo del que derivan, sin necesidad de ser semejantes a él, como ocurre con los trozos de cristal resultantes de la fractura de un jarrón, trozos que pueden ser partes formales de él aunque no conserven la figura del jarrón; las partes materiales son aquellas que ya no conservan la forma del todo, como sería el caso del «polvo de cristal» de un jarrón machacado a conciencia.

Una transformación real puede implicar la demolición del sustrato H en un conjunto de partes materiales suyas, en cuyo caso la nueva forma del jarrón Y implicará una mayor contribución formal del determinante causal X. Esto ocurre, por ejemplo, en la transformación de un grupo escultórico de bronce, o de unas campanas, en una batería de cañones de artillería, tras su fusión en una masa «amorfa» H.

De este modo nos encontramos ya con los recursos mínimos para reformular la distinción entre dos tipos de transformaciones

causales, las que se conocen respectivamente como destrucción (de un sustrato) y corrupción (de ese mismo sustrato). Una distinción que estaría contenida, ejercitada o implícita, en la misma distinción etimológica entre el verbo latino *rumpo-is, rupi, ruptum, rumpere* (traducido por romper, cascar con fuerza, destruir) y el compuesto *corrumpo*, en el que se deja de lado la idea de romper desde fuera (Ernst Maillet, *Diccionario etimológico*, s. v. *rumpo*). *Corruptio* tiene que ver con romper, y dará lugar a las palabras *corruptus* e *incorruptus*, que en lenguaje de la Iglesia se corresponden con los términos griegos ἄφθορος, ἀφθορια.

La destrucción, descomposición, rompimiento o ruptura (*rumpere*) de un sustrato se correspondería con la transformación por disgregación de un todo en sus partes materiales, si la disgregación de un todo en sus piezas «anatómicas», que son partes formales, se corresponde con el latín *confringo*. La corrupción del sustrato correspondería a su transformación interna, o al menos con componentes endógenos, en función de los cuales las partes formales del sustrato, interactuando entre sí —de ahí el *corrumpere*—, darían lugar a la transformación del sustrato originario en sustrato corrupto, en algunas de sus partes o en todas. De este modo, mientras que el rompimiento, ruptura, destrucción o descomposición del sustrato H en el montón de añicos Y en los cuales se ha transformado pueda llegar a cortar toda conexión morfológica entre el sustrato y sus añicos, en la corrupción del sustrato, el sustrato corrupto Y no borra las huellas morfológicas del sustrato H, puesto que este ha de mantenerse presente para que su transformado se perciba como corrupto.

En cualquier caso, un sustrato destruido (fracturado, desmembrado, despiezado o «confringido») no se confundirá con un sustrato corrompido. Entre otras cosas porque las partes formales resultantes pueden, en algunos casos, sin alteración, volver a recomponerse; en cambio, las partes formales de un sustrato corrompido ya no podrán, en general, reutilizarse para reobtener el sustrato.

CORRUPCIONES POR DISIPACIÓN Y CORRUPCIONES POR CONDENSACIÓN

Hemos distinguido dos modos peculiares de corrupción, fundados en la consideración de las vías antagónicas que el sustrato debe recorrer para alcanzar la condición de sustrato corrupto: el modo de la disipación y el modo de la condensación. ¿Hasta qué punto puede mantenerse la distinción entre estos dos modos dentro de la unidad de la idea de corrupción?

Ante todo, una rápida ejemplificación de estos conceptos:

La idea de la corrupción por disipación podríamos verla ejercitada o implicada en la doctrina de Demócrito acerca de la desintegración de un compuesto de átomos. Al desintegrarse el sustrato compuesto en el ámbito de un espacio inmenso, pero envolvente del conglomerado, el complejo desaparecerá ante nosotros, porque los átomos dispersos en ese espacio, por ser invisibles, intangibles, inodoros, incoloros e insípidos, no podrán afectarnos estéticamente (es decir, a través de nuestros sentidos, de nuestra experiencia). Sin embargo, este proceso de disipación, más que a la corrupción, podría compararse a un proceso de aniquilación del sustrato, aunque, como hemos dicho, la aniquilación sería puramente estética, puesto que se supone que los elementos del sustrato permanecen en estado invisible e intangible: ningún átomo habrá sido corrompido.

Otro tanto habría que decir de los procesos de corrupción de los complejos molares o moleculares, atómicos o infraatómicos, del universo cuando suponemos que en su expansión va disminuyendo la densidad de sus compuestos, hasta desaparecer en el límite. Por ello los aristotélicos negaban que Anaxágoras, Demócrito o Leucipo, aunque pareciera lo contrario, mantuvieran la idea de generación o de corrupción. En realidad, como decía Diego de Zúñiga en su *Física* (recientemente traducida por Gerardo Bola-

do), «convirtieron la generación y corrupción en agregación y desagregación». Y esto porque aquellos filósofos, como decía Aristóteles, solo conocían la causa material.

La idea de corrupción por condensación podría verse ejercitada en nuestros días en los procesos descritos por los físicos para dar cuenta de la formación de lo que J. A. Wheeler llamó «agujeros negros», una acumulación de masas gravitatorias en un lugar tal que el cuerpo compacto defina una superficie esférica cuyo radio se aproxime al llamado *radio de Schwarzschild*. En este proceso, que ya fue previsto por Laplace, la gravedad no permitiría que escaparan los rayos de luz y el cuerpo sería invisible (se disiparía ante la vista), sin perjuicio de que pudieran constatarse en el entorno efectos gravitatorios (el radio de Schwarzschild de la Tierra sería el de una esfera con un radio inferior a un centímetro: en esta esfera habría de contenerse toda la masa de la Tierra; el radio de Schwarzschild del Sol sería el de una esfera de tres kilómetros).

¿Cabría decir que la Tierra se habrá corrompido al «comprimirse» en una esfera de un centímetro, o que el Sol se ha corrompido al comprimirse en una esfera de tres kilómetros? Desde luego, ahora no estamos ante un proceso de aniquilación, sino de transformación de un sustrato, la Tierra o el Sol, en otro sustrato en el cual las partes formales no han tenido siquiera por qué desaparecer.

¿Cabe encontrar en la tradición alguna distinción explícita que pudiera aproximarse a la distinción entre las corrupciones por disipación (que solo serían corrupciones en casos límites) y las corrupciones por condensación (que serían procesos de corrupción singular)? Por nuestra parte, hemos encontrado en santo Tomás, tratando del problema de la corrupción del cuerpo de Cristo, una vez que murió en la cruz (*S. Th.*, III, q. 50, a. 5, r), una distinción que podría ponerse en correspondencia, más o menos lejana, con la distinción que nos ocupa.

Hay que tener en cuenta que el tomismo, al menos en la interpretación que hizo Juan de santo Tomás (*Física*, II parte, q. 1, a. 6, al que se adhirieron en este punto los conimbricenses), aun reconociendo la diferencia entre corrupción y aniquilación, y en función de su definición de la corrupción como un proceso de separación de la materia y de la forma, aproximaba lo más posible la corrupción a la aniquilación, al postular que en la corrupción había una resolución hasta la materia prima, oponiéndose así a los escotistas, que restringían la resolución a la materia prima a la corrupción de los cuerpos animales. Suárez (*Disp.*, 14, s. 3, 15 y ss.) no creía necesario suponer que la corrupción sustancial tuviera que resolverse en la materia prima: en el cadáver, en proceso de corrupción, de un organismo (que implicaba corrupción sustancial del mismo), se mantiene la cantidad, la figura y aun el calor; lo que probaría que la corrupción no había llegado a la materia prima. Pero santo Tomás, hablando de la corrupción tras la muerte del cuerpo de Cristo, distinguió dos tipos de corrupción: la corrupción por *separación* de la forma y la materia, y la corrupción por *resolutio in elementa*. Y esta distinción es la que cabrá poner en correspondencia con la que hemos esbozado entre corrupción por condensación y corrupción por disipación.

Habría que tener en cuenta que, según santo Tomás, la separación en la sustancia de la materia prima y de la forma comporta una acumulación casi infinita de formas potenciales, distintas entre sí. Y, en la medida en que pueden llegar al acto, con auxilio de diversas causas eficientes, pero en «competición» las unas con las otras, esta acumulación de formas define un cierto estado de corrupción de la sustancia, equiparable a un estado de condensación, espesamiento o acumulación de formas internas en el sustrato, aunque solo sea potencialmente.

En cambio, la composición por resolución en los elementos se aproxima más a una disipación, sublimación o *desitio*, que también puede llamarse corrupción por analogía a la corrupción que

se reconoce cuando la luz se esfumaba (cuando se iba oscureciendo o corrompiendo) en ausencia del Sol.

En cualquier caso, desde una perspectiva materialista hay que dejar de lado el hilemorfismo, es decir, el análisis dualista de la composición de los sustratos existentes en el mundo como compuestos de materia y forma. En su lugar se analizará cada sustrato como resultado de una composición de múltiples partes, insertas en diferentes capas, que se mantienen unidas en el sustrato en virtud del equilibrio dinámico más o menos precario entre sus mutuas interacciones y las interacciones con el medio externo. En virtud de este equilibrio dinámico precario, ningún sustrato podrá considerarse como incorruptible.

Todo sustrato que pueda ser definido en el universo será corruptible, total o parcialmente, sin que sea posible establecer en general medidas de duración de los sustratos, puesto que estas medidas solo podrán ser determinadas con referencia a las distintas clases de sustratos. (Los planetas del sistema solar pueden durar 10^7 años; los árboles duran 10^3 años, los mamíferos y los hombres pueden aproximar su duración a 10^2 años, y hay sociedades políticas, reinos o imperios, que han durado setecientos u ochocientos años, aunque su objetivo hubiera sido el de durar mil años.)

> → LA IDEA DE CORRUPCIÓN EN GENERAL IMPLICA EL PARTIDISMO DE LOS SUJETOS QUE LA CONCIBEN COMO TAL CORRUPCIÓN

Hemos considerado la implicación entre la idea de corrupción y la perspectiva práctica, antropocéntrica (beta operatoria), y la dificultad de mantener la idea de corrupción desde la perspectiva puramente objetiva (especulativa, se dice a veces), anantrópica (propia de las disciplinas alfa operatorias).

Ahora bien, las disciplinas beta operatorias tratan de objetos cuya realidad no es absoluta (respecto de los sujetos operatorios), sino que está definida en función de estos sujetos que, por consiguiente, son susceptibles de asumir diferentes actitudes prácticas ante los objetos de referencia. De este modo, la realidad de los objetos de las ciencias prácticas puede considerarse tan efectiva como la realidad de los objetos de las ciencias alfa operatorias. La diferencia estribaría en que en las disciplinas beta operatorias, la realidad de sus objetos está dada no ya en la «mente» de los sujetos, sino en la relación realísima que estos objetos puedan mantener con los sujetos operatorios que «los manipulan». Y como los sujetos operatorios de los que hablamos no constituyen una clase o conjunto uniforme o clónico, sino una clase diversificada en géneros, especies, variedades o grupos, resultará que la realidad de los objetos habrá de establecerse aquí no ya por la relación de tales objetos a la clase de los sujetos en general, sino por relación a unos subconjuntos de sujetos frente a otros. De este modo, los sujetos, en estas metodologías, ya no podrán segregarse en su totalidad; lo que ocurrirá es que tendrán que «tomar partido», el partido de un subconjunto frente a los otros.

La corrupción en sentido fuerte la entendemos como un proceso objetivo, no mental o subjetivo, pero cuya realidad no es absoluta, puesto que está dada en función de determinados subconjuntos de sujetos capaces de tomar partido ante los sustratos considerados corruptos. Estos objetos se percibirán entonces como repugnantes, hediondos o fétidos, como inadmisibles, como basura, cuando se trata de sustratos institucionales corrompidos por el soborno, el cohecho o la prevaricación. Precisamente son estas tomas de partido beta operatorias las que tienden a ser borradas por las metodologías alfa operatorias, científicas, que son las que consideran al mundo *sub especie aeternitatis*; y sin duda por esto estas metodologías suelen ser consideradas como la expresión de la verdadera sabiduría.

El hecho de que un sujeto, perteneciente a un subconjunto de sujetos que toman partido, ante todo un partido estético, ante un sustrato corrupto, tienda a borrarlo o a barrerlo como basura no autoriza a concluir que el objeto corrupto no exista en cuanto tal, o que sea pura apariencia, o un mero contenido subjetivo-mental. Lo que quiere decir un sujeto operatorio que toma partido ante un sustrato que percibe como corrupto no es otra cosa, en principio, sino la constatación de esta toma de partido. Otra cosa es la determinación de las consecuencias que esta toma de partido implique.

En todo caso, la realidad objetiva, aun relativa al sujeto operatorio, que cabe atribuir a los sustratos corruptos, es análoga a la realidad objetiva que cabe atribuir a los colores (entre ellos a los colores de las razas humanas) y, en general, a los llamados *qualia* (traducidos desde Galileo como cualidades secundarias). Tampoco el físico, en cuanto tal, percibe (estéticamente) los *qualia* rojo o azul, puesto que lo relevante para él, desde el punto de vista de su ciencia, en esos *qualia*, son las diversas longitudes de onda asociadas a las radiaciones, que los llamados cuerpos rojos o azules emiten (para el rojo, λ=6.533Å; para el azul, λ=4.862Å).

Pero esto no significa que, al modo de Berkeley, Hume o Johannes Müller, concluyamos que los *qualia* rojo o azul son meros contenidos de conciencia o meros contenidos de nuestros nervios ópticos. El rojo y el azul que percibo estéticamente en los cuerpos del paisaje están tan objetivamente en él como pueda estarlo el paisaje mismo. Los *qualia* cromáticos son tan objetivos y apotéticos como las figuras que colorean, aunque su realidad implique la afectación estética u organoléptica de la retina ocular y de la retina occipital. Como es sabido, el ojo de la abeja aprecia una gama de colores diferentes a los de la gama cromática humana; por de pronto es sensible, como las hormigas, a la luz ultravioleta (dos células largas de cada ommatidia reaccionan ante la luz ultravioleta, que el sujeto óptico humano no percibe), y, en cualquier caso, la importancia práctica de la estética ultravioleta de la abeja es muy grande porque son las células sensibles al ultravioleta las que hacen a la abeja capaz de detectar el ángulo de polarización de la luz reflejada por el cielo vital para su orientación en los desplazamientos.

El sustrato corrupto, por tanto, puede ser una realidad objetiva, aunque su condición corrupta no se constituye en la objetividad anantropocéntrica que considera el físico o el químico (y también «el sabio neoplatónico» al mirar a las catástrofes sociales y políticas). Porque la objetividad antropocéntrica determinada por el sujeto práctico es la que se hace capaz de estimar los valores biológicos, éticos, morales o políticos en cada caso.

Y este planteamiento explica la razón por la cual la corrupción habría comenzado a definirse en torno a sustratos corruptos experimentados en la vida tribal o doméstica (de cuyos recintos estos sustratos pudieran ser «barridos» como basura). Porque ante tales sustratos primarios, la toma de partido puede considerarse perentoria en los procesos de adaptación al medio. En cambio, la extensión de la idea de corrupción a los dominios más lejanos del universo (como los cielos o las estrellas) tendrá una génesis distinta, metafórica, literaria o mítica, precisamente porque la corrupción de las estrellas o de los cielos, aunque se aceptara como contenido de una teoría, carecería de base estética y de significado práctico. Sería imposible barrer las supuestas estrellas corruptas, a fin de arrojarlas fuera del universo: aquí encontramos alguna justificación a la tesis aristotélica sobre la incorruptibilidad de los cielos.

Como definición de la idea de corrupción, en toda su generalidad, cabría proponer la siguiente: «La corrupción es la transformación de un sustrato aparentemente sano, según su presencia estética en el entorno del sujeto, en un sustrato que resulta ser repugnante y aun peligroso para el mismo sujeto que descubre esa transformación».

Si el proceso de degradación se considera en sí mismo, dejando de lado los efectos repulsivos que produce en el sujeto (o en un subconjunto de sujetos frente a otros), la transformación del sustrato dejará de ser percibida como corrupción y pasará a ser percibida como una fase más de la evolución del sustrato. En particular, esto sería lo que ocurre incluso en el caso en el cual se advierte que determinados casos de corrupción política no son catastróficos, sino conservadores, porque en este supuesto la toma de partido de los subconjuntos de sujetos favorecidos por la corrupción dejará de tener el signo de la repulsión. La repulsión se dirigirá en todo caso no ya contra las instituciones corruptas, sino contra los «subconjuntos de sujetos» que las perciben como tales, y acaso de un modo apocalíptico.

Como «ilustración doméstica» de este concepto de corrupción podríamos poner el caso del huevo podrido. Tras su cáscara, aparentemente sana, similar a la de un huevo fresco (suponemos que no hemos utilizado las pruebas ordinarias de flotación en solución salina, y menos aún el ovoscopio), se oculta un proceso degenerativo que transforma su contenido (sustrato) en una masa fétida y repugnante que se nos manifiesta estéticamente al abrir la cáscara, y que se estima como extremadamente peligrosa en cuanto alimento. Es esta repulsión estética la que nos mueve a arrojar inmediatamente el huevo podrido al cubo de la basura, es decir, a alejarlo de nuestro entorno inmediato. Ahora bien, cuando este mismo huevo lo abrimos en el laboratorio a fin de analizar el proceso de su transformación en sí mismo (y al margen de sus efectos sobre el comensal), la idea de corrupción habrá que ponerla entre paréntesis, a fin de poder atender al análisis de sus albúminas, lecitinas, colesteroles, glicinas, alaninas... y, por supuesto, del sulfhídrico H_2S desprendido con el característico «olor a huevo podrido».

¿Quién podría defender en sus cabales, partiendo de la visión estética («subjetual») del huevo podrido o corrompido, su carácter aparencial o mental? Su realidad práctica, beta operatoria, es innegable y perentoria, y la importancia de la percepción sensible (estética, estimativa) para la propia vida es mucho mayor que la que pueda tener la profundidad inodora de un teorema de geometría proyectiva.

Conviene finalmente poner de manifiesto una situación sumamente paradójica en relación con nuestra tesis acerca del carácter estético de la idea de corrupción, la que plantea la Ley de la Entropía que antes hemos considerado, como ley científica anantrópica o alfaoperatoria. Una ley que, sin perjuicio de sus pretensiones de objetividad absoluta, está, sin embargo, formulada en términos de degradación o de corrupción de la energía.

Nos encontramos, en efecto, ante una ley física que, siendo alfa operatoria, contiene precisamente el principio de la degradación o de la corrupción de la energía, de la corrupción de las más diversas formas de energía cuando se transforman unas en otras, desprendiendo calor, que es ya intransformable. Porque esto equivaldrá a decir (si mantenemos el carácter beta operatorio, antropocéntrico, de la idea de corrupción) que en el fondo de la ley alfa operatoria de la entropía cósmica se encuentra el concepto antropocéntrico beta operatorio de corrupción.

No podemos entrar aquí en esta cuestión. Nos limitamos a constatar, en primer lugar, la posibilidad de negar la objetividad anantrópica del principio cósmico de Clausius, entendido como una ley cósmica, la llamada «ley de la entropía», precisamente por su dependencia de la idea de degradación (la dificultad es extender esta ley al universo, como si él fuese en sí mismo un sistema cerrado).

En segundo lugar, advertimos la posibilidad de considerar legitimada la ley cósmica de la entropía eliminando de ella la idea de degradación o de corrupción. No habría por qué considerar como una degradación de la energía a la producción irreversible de calor en sus transformaciones, porque la degradación solo podría

ser referida a los marcos pragmáticos (beta operatorios) en los cuales se va perdiendo la disponibilidad de una recuperación. Fuera de estos marcos la irreversibilidad no tendría que interpretarse como una degradación, como tampoco la muerte del organismo viviente significa una «corrupción de la Naturaleza» (en opinión de Aristóteles, la muerte no era un movimiento violento, sino un movimiento natural del organismo viviente).

→ ONTOLOGÍA DE LA CORRUPCIÓN

Nos arriesgamos a ofrecer aquí, a título de ensayo, un esbozo de la ontología implicada por la idea general de corrupción, que no es una idea unívoca. Un esbozo que, sin perjuicio de su generalidad, ha de ser capaz de situar a la corrupción democrática en el contexto general de las corrupciones políticas, institucionales y aun naturales (orgánicas o inorgánicas), que están por otra parte mutuamente involucradas. Una idea ontológica universal de corrupción tiene mucho de idea metodológica que ofrece los criterios generales en función de los cuales algo (un sustrato) puede ser considerado corruptible; por tanto, una idea que nos sirve de guía cuando la aplicamos a un sustrato particular (como pueda serlo la sociedad democrática) para investigar las razones particulares, específicas o singulares, en virtud de las cuales el sustrato en cuestión puede considerarse corruptible o corrupto.

Una ontología de la corrupción, en la medida en la cual se reconozcan realidades o entes incorruptibles (puesto que si toda realidad o ente fuera corruptible, la ontología de la corrupción no se diferenciaría de la ontología general), requiere establecer ante todo los criterios distintivos y constitutivos de lo corruptible y de lo incorruptible.

Estos criterios pueden ser tomados desde perspectivas muy diversas, algunas de ellas metafísicas (como cuando se afirma que lo incorruptible es el espíritu, incluso el espíritu divino infinito o los espíritus finitos angélicos o humanos, incorruptibles pero aniquilables), otras simplemente ontológicas, como pueda serlo el caso del criterio de la complejidad (solamente los seres simples, sin partes, podrían considerarse incorruptibles). Y advertimos que el criterio ontológico de la simplicidad suele estar de hecho implicado en los mismos criterios considerados metafísicos: los espíritus se decían incorruptibles en la medida en que se consideraban simples.

Por nuestra parte, hemos utilizado cuatro criterios generalísimos para diferenciar los entes corruptibles de los que no lo son:

(1) El criterio de la corporeidad. Lo que es corruptible es siempre corpóreo, de un modo asertivo, y no exclusivo; es decir, ser corruptible no significa necesariamente ser íntegramente corpóreo: una esfera de acero es corpórea (primogenérica) por su acero, pero es incorpórea por lo que tiene de superficie esférica (que, por ser bidimensional, no es corpórea; su tridimensionalidad geométrica también es incorpórea, terciogenérica).

Sin embargo, la corporeidad de un ente real no es suficiente por sí misma para hacerlo corruptible. Como ya hemos dicho, Aristóteles, que reconocía la corporeidad de los astros y del cielo, los declaraba incorruptibles.

Además de la corporeidad, la idea de corruptibilidad requiere también algo más. Y ello aun cuando consideremos, como aquí lo hacemos, que todo lo que es corpóreo es corruptible y, por tanto, que lo incorruptible ha de comenzar por ser incorpóreo; lo que no quiere decir que lo incorpóreo haya de ser espiritual o inmaterial.

Lo incorpóreo puede ser también material, por ejemplo, materialidad terciogenérica, como es el caso de la figura bidimensional

de un triángulo rectángulo. El triángulo rectángulo es incorruptible, incorpóreo, intemporal, aunque se le puede atribuir una «propiedad» paralela a la corruptibilidad (en tanto implica destrucción por transformación): la propiedad de la degenerabilidad. Si dado un triángulo rectángulo ABC (siendo A el vértice del ángulo recto) y manteniendo fijo el lado AB, hacemos girar el lado BC sobre el punto B de suerte que la hipotenusa BC vaya cortando cada vez a mayor distancia de A a la recta que contiene el segmento AC, al llegar al límite, BC ya no cortará a la recta que lo contiene en ningún punto finito (solo en el llamado «punto de infinito»). Se dice entonces que el triángulo ABC se ha transformado en un triángulo birrectángulo, con dos ángulos rectos A y B. Pero el triángulo birrectángulo, que ya no es un triángulo finito, no es un triángulo corrompido, sino un triángulo degenerado; y, aunque todo lo corrompido pudiera considerarse como degenerado, no todo lo que es degenerado tiene que ser considerado necesariamente como corrompido.

(2) Para que un cuerpo sea corruptible tiene que estar inserto interactivamente —no solo relacionalmente, geométricamente— entre otros cuerpos. Y no solo eso: debe estar inserto con una inserción variable, y no meramente geométrica o cinemática, sino dinámica, es decir, con interacción de fuerzas: la contaminación que produce la corrupción de la atmósfera que llamamos «calentamiento global», mediante el efecto invernadero, implica la interacción con la atmósfera limpia, tomada como sustrato, de las sustancias contaminantes como el hollín, los fluorclorocarbonados, el CO_2 o el metano CH_4.

Pero la interacción dinámica de un cuerpo con otros cuerpos (o de las partes del mismo cuerpo entre sí) implica no solo el movimiento, sino el movimiento dado en el tiempo. Porque el tiempo no es una dimensión ideal atribuible a un supuesto cuerpo aislado en el espacio o inserto con otros cuerpos en un espacio meramente geométrico; el tiempo de un cuerpo aparece cuando él se confronta con otros cuerpos, y especialmente con uno de ellos llamado reloj, y con el cual ha de mantener alguna acción y reacción, por lo menos electromagnética o luminosa (por eso el Sol es el primer «reloj natural» de nuestro universo).

(3) La corrupción de un cuerpo en movimiento a lo largo de un intervalo de tiempo es una transformación, no una aniquilación; y cuando los físicos dicen que en el choque dos neutrones se aniquilan, están diciendo también que no se corrompen. Porque el corromperse es el proceso mediante el cual un cuerpo, o una parte suya, desaparece (según su morfología corpórea particular) pero sin aniquilarse, por cuanto se transforma en otros cuerpos (y no, por ejemplo, en partículas γ incorpóreas).

(4) Por último, hemos de suponer que los múltiples cuerpos (o unidades corpóreas o sustratos considerados, así como las partes corpóreas de cada unidad corpórea) que interaccionan en el tiempo no se mueven al unísono, según ritmos armónicos preestablecidos, tales que permitieran un despliegue estacionario, es decir, un despliegue según transformaciones idénticas que remeden la inmovilidad. Los cuerpos entre sí, y las partes de los cuerpos entre sí, no se mueven al unísono, sino con disritmias permanentes. Y esto es lo que determina que las interacciones de unos cuerpos con otros (y las de las partes de cada cuerpo entre sí) puedan alterar las proporciones requeridas para el mantenimiento de su unidad, que, por efecto de sus interacciones, se irá disgregando y acabará corrompiéndose. Es obvio que la casuística que aquí se abre es casi infinita.

Señalemos una situación paradójica, a propósito del ejemplo de la corrupción de la atmósfera por el calentamiento global resultante del efecto invernadero de unas sustancias que la contaminan. La paradoja podría hacerse consistir en que la corrupción

por contaminación puede desempeñar el papel de una protección ante otras corrupciones, coordenadas con ella, como pueda serlo el llamado «oscurecimiento global» (desde que fue observado por David Travis o Gerry Stanhill a raíz del 11-S, en el que fueron derribadas las Torres Gemelas de Nueva York y fue suspendido durante tres días el tráfico aéreo en Estados Unidos). Al parecer, los aerosoles dispersos en el espacio atmosférico (entre ellos las moléculas en las que se dispersan las mismas estelas de los aviones a reacción) reflejan la luz solar y producen, por tanto, un efecto de enfriamiento que, por sí mismo, podría corromper al manto vegetal terrestre (por ejemplo, al disminuir la tasa de evaporación). Algunos de los que han tratado de este asunto dicen que este oscurecimiento global ha enmascarado el calentamiento global; pero por la misma razón podría decirse que el calentamiento global ha enmascarado el oscurecimiento global. En realidad, lo que ocurre es que la corrupción «calentamiento global» tiene, entre otros efectos no catastróficos, la de frenar la corrupción derivada del «oscurecimiento global». Y este juego paradójico de corrupciones que frenan otras corrupciones podríamos tomarlo como símbolo del juego que media entre las corrupciones democráticas delictivas (si las pusiéramos en correspondencia analógica con la contaminación global) y las corrupciones democráticas no delictivas (que las pondríamos en correspondencia con el oscurecimiento global).

Capítulo 4 La aplicación de la idea general de corrupción a las sociedades políticas en general y a las sociedades democráticas en particular

→ VUELTAS Y REVUELTAS DEL CURSO DE AMPLIACIÓN DEL CONCEPTO DE CORRUPCIÓN A PARTIR DE SU ACEPCIÓN PRIMARIA

El término «corrupción», de hecho, como hemos visto, no es unívoco: tiene sentidos muy heterogéneos que unas veces derivan de las modulaciones o matices mismos de la característica de la función (corrupción como podredumbre, o como simple descomposición, o como disgregación) y otras veces de los tipos de sustrato a los que se aplica, es decir, a los diferentes dominios de su extensión (corrupción de un alimento, de un idioma o de una costumbre).

Sin duda, las variaciones intensionales tienen algo que ver con el tipo de dominios a los que se aplica (el matiz corrupción = podredumbre se aplica, por ejemplo, mejor al dominio de los ali-

mentos que al dominio de los idiomas); algunos matices o modulaciones intensivas se aplican a casi todos los dominios por igual (por ejemplo, corrupción = descomposición), pero a costa de perder acaso lo más característico, lo que tiene que ver con la podredumbre, que siempre resuena, como si fuera un armónico, cuando pronunciamos la palabra «corrupción».

Acaso pudiera apoyarse sobre el matiz más neutro del término (descomposición, desorganización) la tesis del carácter unívoco del término «corrupción», en tanto este matiz se aplicaría por igual a todos los dominios. Pero no es así, porque aunque en efecto pueda aplicarse en abstracto unívocamente a todos los dominios, lo cierto es que al componerse este concepto neutro con dominios diferentes, la univocidad se convierte en un estorbo para percibir las diferencias: no es lo mismo la descomposición de un alimento cuando este se pudre que la descomposición de un idioma cuando se transforma en otro.

Ahora bien, en el momento en el cual vemos al concepto corrupción como un análogo, es decir, como un concepto cuyas acepciones son muy diferentes, pero manteniendo entre ellas alguna relación, se nos presenta la cuestión genética: ¿cabe hablar de una acepción primitiva? ¿Cabe determinar un primer analogado entre todas las acepciones heterogéneas constatadas? En los conceptos unívocos o análogos de proporción compuesta, la cuestión de la prioridad de una acepción sobre las demás se desvanece o es irrelevante: el concepto de vertebrado es un concepto unívoco que se aplica igualmente a las diferentes clases de vertebrados, a los peces, anfibios, reptiles, aves o mamíferos, y por ello es irrelevante señalar a una de las clases como primera en la generación del concepto (no ya de la realidad).

Pero en el caso del término «corrupción» nos parece más ajustado a la realidad tecnológica e histórica considerar a la idea de corrupción como un análogo de atribución cuyo primer analogado fuera precisamente la podredumbre, la descomposición, pero en el sentido registrado en los diccionarios de la lengua española, en el cual esta alude también a la diarrea que envuelve la connotación de fetidez repugnante. Acepción que implica, como hemos dicho, una referencia esencial al sujeto que utiliza el término, cuando lejos de representarse de un modo neutro la «corrupción del huevo», incorpora también la reacción del sujeto ante una percepción organoléptica que es capaz de estimarlo como hediondo o repugnante.

Al extenderse o expandirse el término «corrupción» desde este significado prístino hasta otros dominios en los cuales el sujeto deja de sentirse ya directamente implicado, el concepto de corrupción irá variando, aunque conservando de algún modo la huella del significado originario, como si de ella se desprendiesen las connotaciones primarias que convienen a lo que está pudriéndose. Se comprende que esta huella se hará cada vez más borrosa y hasta llegará a perderse. En tales casos el término «corrupción» ya no mantendrá la connotación de podredumbre, sino simplemente la connotación de descomposición o desorganización.

Por lo demás, el proceso de ampliación del concepto prístino de corrupción hasta otros dominios análogos tiene mucho de aleatorio, como lo demuestran los cursos de evolución histórica del concepto en las diversas lenguas románicas, eslavas o germánicas. Sin perjuicio de ello, cabe clasificar los procesos de ampliación del término «corrupción» desde el sentido prístino (primer analogado) que le atribuimos, hasta otros sentidos analógicos (metonímicos, denominativos, proporcionales, etc.), según dos vías o cauces bien diferenciados que designaremos como lineales (o ascendentes, en general) o como globales (o descendentes).

La primera vía es la que recorren los procesos de ampliación o de propagación del significado originario de corrupción (como podredumbre) hacia otros dominios o sustratos que ya no contie-

nen la connotación de podredumbre estética, salvo metafóricamente, como puede serlo la corrupción del latín por la diptongación de sus vocales en las lenguas románicas, o la corrupción del agua al separarse en oxígeno e hidrógeno.

Esta vía lineal o plurilineal de ampliación o expansión del término «corrupción» va esparciendo su uso por dominios muy diversos del entorno. En estos dominios se proyecta por metáfora o analogía la significación prístina de corrupción, con una ley de difusión según épocas o idiomas que habría que considerar aleatoria.

Ahora bien, cuando la difusión del término alcance un determinado nivel crítico —que, por otra parte, no necesita estar ligado a una frecuencia muy alta—, el concepto de corrupción podrá transformarse en una idea global que afecte a todo el universo, bien entendido que esta globalización no implica una previa propagación universal a todos los dominios. En el caso de la idea de corrupción, solo una vez que esta idea esparcida por diferentes dominios del universo, a partir de un significado especial en el dominio de la experiencia doméstica de la putrefacción, ha sido globalizada a todos los indefinidos sustratos, sin necesidad de haberlos «contagiado» a todos, podrá abrirse la que hemos llamado línea de ampliación descendente, que va desde la idea total globalizada a diferentes dominios que antes ni siquiera habrían sido aceptados por las ampliaciones lineales.

Supuesto todo esto, podemos medir el alcance que damos a nuestra clasificación de las vías de ampliación del término «corrupción» a partir de su primer analogado.

(1) Las vías lineales, que también podrían llamarse diaméricas porque van desde una parte a otra parte del universo.

(2) La vía global, del todo a la parte (metamérica, en este sentido), descendente, a través de la cual extendemos o detallamos la idea de corrupción a alguno cualquiera de sus dominios. Es recorriendo esta vía cuando al acercarnos a un dominio determinado, aún aparentemente sano, y aún recién nacido, nos atreveremos a predecir que él también es corruptible, por el simple hecho de ser un dominio incluido en un universo declarado globalmente como tal. Desde esta perspectiva se concebirán sentencias tan solemnes como las célebres que siguen: todo lo que comienza ha de acabar; todo lo que nace está llamado a corromperse, a morir.

Podríamos distinguir tres versiones muy distintas de esta vía descendente cuya distancia «conceptual» no impide reconocer la semejanza en la dirección y sentido de sus movimientos. La designamos por los nombres comunes de vías descendentes mitopoiéticas, vías descendentes metafísicas y vías descendentes ontológicas.

La «explicación» de las corrupciones que constatamos en los sustratos de nuestro universo a partir del supuesto de la corrupción de su principio originario (el huevo primordial, el espíritu maléfico o la materia), propagada naturalmente a su descendencia como un pecado original, sigue sin duda la vía mitopoiética de la propagación.

El *caos* de Anaximandro, en cuanto originado a partir de un *cosmos* que, a su vez, cíclicamente está llamado a corromperse, podría servir de paradigma de las explicaciones metafísicas de la corrupción que afecta a cualquier sustrato, de la corrupción universal.

Y la explicación de la corrupción de cualquiera de los sustratos que podamos encontrar en nuestro universo a partir de una idea general de corrupción capaz de afectar a todo sustrato podría considerarse como explicación ontológica, como ontológica es —y no mitopoiética ni metafísica— la explicación de la atracción gravitatoria constatada empíricamente entre dos masas cualesquiera de nuestro universo a partir de la ley de la gravitación universal.

→ AMPLIACIÓN DE LA IDEA DE CORRUPCIÓN EN EL CAMPO DE LAS SOCIEDADES POLÍTICAS Y LÍMITES DE ESE CURSO DE AMPLIACIÓN EN LAS «DEMOCRACIAS HOMOLOGADAS»

Si examinamos más de cerca el mapa de ampliaciones, por vía lineal, de la idea originaria de corrupción, en el ámbito de las sociedades políticas, advertiremos, no sin cierta sorpresa, la «sobriedad» con la que se habría llevado a efecto esta ampliación «polinómica», y su limitación a un escaso conjunto de dominios de la sociedad política, con exclusión de otros muchos a los cuales también podría haberse propagado aunque no hubiera sido más que por la misma metáfora de la corrupción. ¿Por qué se habla de la corrupción de las urnas (del pucherazo), pero en cambio no se habla de corrupción, sino de déficit, cuando se somete a crítica la Ley d'Hondt?

En cualquier caso, la ampliación es muy notable según épocas. En el texto de la *Modificación de los Fueros de Tudela* (de 1330) encontramos la idea de corrupción aplicada, aunque de forma negativa o preventiva, al propio Fuero, lo que indica que lo que hoy llamamos «fraudes de ley» eran percibidos ayer como «corrupciones de ley»: «Item queremos e nos place que en todos los otros casos el fuero de Tudela sea mantenido y observado sin corrupción alguna, et por el dicho paramiento en ningún caso no le sea perjuicio ninguno al dicho fuero».

Rodrigo Sánchez de Arévalo, en su *Suma de la Política* (1454), extiende la idea de corrupción a la ciudad entera, es decir, a la sociedad política: las pequeñas discordias entre los ciudadanos y súbditos crecen y aumentan «de que viene corrupción en la ciudad». Y citando a Aristóteles añade que «muchas veces acontece que las tales discordias por las grandes adherencias de los discordantes, corrompen o a lo menos trasmudan las pollecías y regimientos». Porque, como dice Polícrates, «así como en el cuerpo humano, si la mano destruye y corrompe a la cabeza o a otro miembro, será manifiesta la señal de rabia mortal y furiosa, así es señal de maliciosa rabia y final corrupción de la ciudad o reino si un miembro de ella trabaja por destruir a otro mayormente si es sano y provechoso».

Advertimos que, en nuestros días, no acostumbramos llamar corrupción política —es decir, no consideramos como corrupción política— al linchamiento, descalificación o silenciamiento que un partido político en el poder lleva a cabo con miembros valiosos de la oposición, o con escritores o artistas de importancia que han hecho «críticas aceradas» contra el partido en el poder. Todas estas prácticas no se consideran corrupciones políticas, sino episodios del juego democrático.

Hernando del Pulgar (hacia 1470) dice que la corrupción y los males derivados de la división entre el rey y los súbditos, o los señores, «son muchos y más graves sin comparación que aquellos que del mal rey se pueden sufrir», y que por ello nos manda san Pedro obedecer a los reyes aunque sean disolutos.

Pero lo que encontramos más notable es que el proceso de propagación o ampliación del término «corrupción» se detiene en un «mapa de difusión» que levantamos en la época contemporánea, sobre todo al final de la llamada Guerra Fría, en la que se consuma la «homologación de las democracias». Lo que cabe observar ahora es que el término «corrupción» permanece confinado a dominios en los que actúan personas individuales, sobre todo personas públicas, funcionarios o autoridades, aunque también personas privadas, tales como ejecutivos de empresas mercantiles o industriales, y que tienen que ver principalmente con prácticas económicas tipificadas como delitos (cohechos, prevaricaciones, tráfico de influencias, sobornos...). Bastará citar el párrafo final del Preámbulo de la *Convención de las Naciones Unidas contra la Corrupción*:

> Tomando nota con reconocimiento de los instrumentos multilaterales encaminados a prevenir y combatir la corrupción, incluidos, en-

tre otros la Convención Interamericana contra la Corrupción, aprobada por la Organización de los Estados Americanos el 29 de marzo de 1996, el Convenio relativo a la lucha contra los actos de corrupción en los que estén implicados funcionarios de las Comunidades Europeas o de los Estados Miembros de la Unión Europea, aprobado por el Consejo de la Unión Europea el 26 de mayo de 1997, el Convenio sobre la lucha contra el soborno de los funcionarios públicos extranjeros en las transacciones comerciales internacionales, aprobado por la Organización de Cooperación y Desarrollo Económicos el 21 de noviembre de 1997, el Convenio de derecho penal sobre la corrupción, aprobado por el Comité de Ministros del Consejo de Europa el 27 de enero de 1999, el Convenio de derecho civil sobre la corrupción, aprobado por el Comité de Ministros del Consejo de Europa el 4 de noviembre de 1999 y la Convención de la Unión Africana para prevenir y combatir la corrupción, aprobada por los Jefes de Estado y de Gobierno de la Unión Africana el 12 de julio de 2003, *acogiendo con satisfacción* la entrada en vigor, el 29 de septiembre de 2003, de la Convención de las Naciones Unidas contra la Delincuencia Organizada Transnacional...

Por su parte, España, por la Ley 10/1995 del 24 de abril, por la que se modifica la Ley 50/1981 del 30 de diciembre, regula el estatuto orgánico del ministerio fiscal y crea la fiscalía especial para la represión de los «delitos de naturaleza económica y corrupción». La ley provocó enérgicas protestas entre los fiscales, que veían recortado el campo tradicional de sus iniciativas por un fiscal especial controlado por el Gobierno; por un Gobierno que a la sazón había pasado por numerosos procesos de corrupción económica entre los que destaca, en la «memoria histórica», el caso Filesa.

Lo que más nos importa subrayar es que la fiscalía para la represión de los delitos de corrupción excluye de su jurisdicción, por ejemplo, a los delitos sobre el tráfico ilegal de drogas (asignados a otra fiscalía especial) —lo que permite sobrentender que estos delitos no se consideran «técnicamente» como corrupciones— y, desde luego, que esa fiscalía no conoce corrupciones electorales ni los fraudes de ley que, según muchos analistas, se cometieron a partir de la LOAPA en las negociaciones del Gobierno con las comunidades autónomas (transferencia de competencias, estatutos de autonomía), ni siquiera con los delitos de espionaje o con los «asesinatos de Estado», como algunos califican a los perpetrados por el GAL.

Conclusiones similares sacaríamos del análisis del código penal vigente. Por de pronto el código penal no define la corrupción, sino que da por sobrentendida la idea; puede suponerse que nos remita al DRAE. En las denominaciones de los títulos o de los capítulos se utilizan tales como «delitos de traición» (título XXIII del libro II), o de sedición (capítulo 1 del título XXII, «Delitos contra el orden público»), o bien del delito de rebelión (capítulo 1 del título XXI, «Delitos contra la Constitución»). En ninguno de estos rótulos aparece el término «corrupción», tal como aparece por ejemplo en el capítulo 10, «De los delitos de corrupción en las transacciones comerciales internacionales», dentro del título XIX («Delitos contra la administración pública»). Pero todo esto demuestra que los legisladores no consideraban como corrupción ni a la traición, ni a la sedición, ni a la rebelión, delitos que en los textos de siglos anteriores que acabamos de citar eran ya considerados como «corrupciones del reino o de la ciudad».

Y si nos atenemos al alcance que dan al término «corrupción» otros organismos, como pueda serlo Transparencia Internacional (fundada en Berlín en 1993, dedicada a combatir la «corrupción política»), resulta que lo que de hecho se incluye en el rótulo «corrupción» son prácticas tales como el soborno, la extorsión, fraudes, malversaciones, prevaricaciones, etc. También es cierto que se incluyen de pasada el pucherazo, el compadrazgo o el nepotismo, pero siempre que se oriente la corrupción hacia las conductas de personas individuales, de funcionarios o de autoridades. Por

ello precisamente a la corrupción oponen la transparencia. Entienden, en efecto, la corrupción política como el mal uso público por parte de algún individuo concreto del poder para conseguir una ventaja generalmente privada y secreta. Se reconoce que los criterios de corrupción varían de unos países a otros y que el nivel de tolerancia a la corrupción manifiesta «la madurez política de cada país».

→ EL FUNCIONARIO O EMPLEADO CORRUPTO COMO «PREFERIDOR RACIONAL» Y LA JUSTIFICACIÓN POLÍTICA O ÉTICA DE LA CORRUPCIÓN

En este contexto viene sin duda a cuento recordar que nada menos que Roberto von Mohl —el creador de la idea de «Estado de derecho», *Staatsrecht des Königsreichs Württemberg*, 1829, del que luego hablaremos— asignó al concepto de corrupción (*Die Corruption* es la expresión que él utiliza) un puesto sistemático en su teoría taxonómica (que reelaborará en sucesivos trabajos) en la que contrapone el sistema de representación inglés, el francés y el sistema alemán, atribuyendo a los «presupuestos filosóficos» del sistema francés (se refiere a la Carta Otorgada de Luis XVIII, de 1814) un dualismo desgraciado entre Gobierno y representación popular.

Ahora bien, la mayor parte de las constituciones alemanas (surgidas del Tratado de Viena y de la reorganización de Europa tras las guerras napoleónicas) habrían seguido la Carta francesa, y de ahí la separación entre el Gobierno y la Asamblea Representativa (del «Pueblo»). El Príncipe (*Der Fürst*, rey o monarca) asumirá todo el poder del Estado; los estamentos asumirán la distribución del impuesto, la aprobación solo de algunas leyes y la elevación de quejas (la Constitución de Württemberg, de 1819, decía por

ejemplo en su artículo 4: «El Rey es la cabeza del Estado, reúne en sí todos los derechos del poder estatal, y los ejerce bajo las determinaciones fijadas por la Constitución. Su persona es sagrada e inviolable»). Los ministros representan antes la voluntad del Príncipe que la de alguna fracción parlamentaria; el Gobierno tenderá constantemente a ejercer su influencia en la composición de las Cámaras.

¿Cómo corregir estos dos grandes defectos (o déficits), el de la contraposición entre Gobierno y pueblo, y el de la falsa forma de las asambleas representativas? Es decir, ¿cómo lograr la unidad del Estado?

Y es aquí en donde Von Mohl introduce su clasificación de los dos métodos o medios posibles por los cuales se establece esta unidad (puesto que cualquier otro método intermedio sería solo una frase vacía o un «arreglo chapucero»): la *corrupción* o el *gobierno parlamentario* (*«Lassen Sie es mich mit Einem Worte sagen: die einzigen möglichen Mittel einer beständigen Einigkeit im constitutionellen Staate sind: Corruption oder parlamentarische Regierung»*, óp. cit, pág. 395 de la edición de 1860).

En la exposición de Von Mohl, por tanto, y a pesar del componente peyorativo que él dio desde luego al término «corrupción» (y no solo como jurista, sino también como político activo; de hecho, fue destituido en 1846 de su cátedra de Tubinga, que venía desempeñando desde 1824, a consecuencia de una carta que publicó denunciando la situación), encontramos un reconocimiento político de la corrupción. En efecto, Von Mohl estaba reconociendo o contemplando en la corrupción no solo la condición de una práctica desgraciada, sino también (diríamos nosotros) la condición de un método efectivo de gestión de la eutaxia, por tanto, de una tecnología política que desborda la interpretación meramente ética individual, o en todo caso privada o inconfesada, de la corrupción.

Todo esto refuerza, por contraste, la impresión de que el «confinamiento» de la idea de corrupción al recinto de las conductas

personales de individuos relacionados con el poder político o económico se basa en el supuesto implícito de que la corrupción no afecta a los sistemas políticos o democráticos mismos (que serían incorruptibles), sino a las personas de carne y hueso susceptibles de caer en la trampa (pero solo si equivocan los cálculos) de los pecados éticos —soberbia, avaricia y lujuria—. De ahí la fuerte selección de sustratos posibles de la idea de corrupción política, practicada en el momento en el que pudiera extenderse el concepto de corrupción.

De hecho, *la corrupción es tratada como una desviación ética, más que política,* que se espera será percibida por los ciudadanos (corrupción percibida en función de su madurez ética). Una corrupción ética a la que se vinculará con un déficit de madurez política, pero sin que esta vinculación esté analizada, ni menos aún probada. Además, las desviaciones éticas (personales, muchas veces delictivas) en las que se hace consistir a la corrupción serán percibidas de distintos modos por los grupos o por las naciones. Se elaborarán «tablas mundiales» de índices de percepción de la corrupción referidas a distintos años y se puntuarán los resultados. Por ejemplo, para 2008, una determinada agencia de investigación de la corrupción asignará a Dinamarca 9,3 puntos, Suiza 9, Alemania 7,9, Reino Unido 7,7, Estados Unidos 7,3, España 6,4, Polonia 4,5, Rumanía 3,6, México 3,6 y a la India 3,4.

No entramos en el análisis de otros índices, en sus fundamentos o en su validez. Tan solo queremos subrayar la limitación sorprendente del concepto de corrupción que se utiliza, y la oscuridad de ese concepto en el momento de distinguir la corrupción objetiva de la percepción de la corrupción. ¿Cómo hablar, sin ofrecer criterios de distinción entre corrupción objetiva y percepción de la corrupción, de tres tipos de corrupción, según una clasificación muy conocida que distingue *corrupción blanca* (aquella que es ampliamente tolerada), *corrupción negra* (la delictiva) y *corrupción gris* (la ambigua)?

La llamada corrupción blanca no sería siquiera corrupción, sino una práctica tolerada y reconocida ante la cual el ciudadano medio no reacciona con juicios de valor. Pero la estrechez de esta idea de corrupción, medida por el confinamiento al tipo de sustratos a los cuales se aplica, demuestra por sí sola que quien utiliza este término reducido de corrupción carece de una idea general de corrupción y se atiene prácticamente a lo que el código penal considera delitos y, dentro de ellos, a un tipo de delitos muy restringidos (sobre todo a los que antaño se llamaban delitos administrativos).

La restricción arbitraria de la idea de corrupción al dominio de los sustratos personales e individuales que constituyen el campo del código penal de las sociedades democráticas modernas (la sociedad —la familia, el grupo, la banda, la nación— no delinque, solo delinque el ciudadano, artículo 27 del código penal) y que está en el fondo de la «filosofía» del Tribunal de Núremberg destinado a exculpar a Alemania de los crímenes del nazismo y hacerlos recaer simplemente sobre algunos individuos concretos, constituye el fundamento de las metodologías de análisis econométrico de la corrupción, utilizadas ordinariamente en los departamentos universitarios correspondientes de las facultades de economía o en los ministerios de hacienda, agencias tributarias, etc.

El concepto de corrupción se sobrentiende en estos estudios circunscrito a las conductas de funcionarios o autoridades, públicas o privadas, que incurren, en el ejercicio de su trabajo, en prácticas desviadas (faltas o delitos) más o menos toleradas («corrupción blanca, negra o roja») tales como sobornos, cohechos, etc.; prácticas en las que suele intervenir más de una persona (sobornantes y sobornados, por ejemplo). También hay corrupción en los casos de malversación o robo llevado a cabo por un funcionario o empleado individual; pero estos casos se plantean también como casos en los que intervienen varias personas: el funcionario o empleado que roba directamente de la caja o cuen-

ta corriente a su cargo se considera solo en función del inspector que lo vigila o de ciertos funcionarios que puedan descubrirlo.

Y esto permite plantear la cuestión del soborno o del cohecho, es decir, de la corrupción en su sentido individualista, «holizado» en términos de teoría de juegos: el funcionario corrupto es un «preferidor racional» que maximiza la utilidad esperada de su ganancia total (la cantidad pactada por el soborno y su salario), teniendo en cuenta que el riesgo de ser expulsado de su trabajo y otros riesgos políticos (riesgos que tienen que ver con el grado de sustituibilidad entre el trabajo y la renta monetaria) corren de su cuenta. Oliver Cadot, en un trabajo de 1987, establece así los supuestos de la corrupción como un «juego» (según la magnífica exposición de Marta Magadán y Jesús Rivas, *Corrupción y fraude. Economía de la transgresión*, Dykinson, Madrid, 1999, págs. 65 y ss.):

> En el modelo expuesto por Cadot (1987), se establece un sencillo juego cuyos jugadores son funcionarios gubernamentales que conceden un permiso, condicionado a una prueba, y un candidato demanda el permiso, en el cual se ilustra la interacción de la corrupción en diferentes niveles jerárquicos de una administración. En su trabajo, Cadot supone que un funcionario corrupto maximiza la utilidad esperada de su ganancia total: el salario más los sobornos. Bajo el supuesto de que él asume automáticamente el riesgo de ser expulsado por ser denunciado. Además, nos muestra que cuanto mayor es la tasa de descuento temporal, hay un menor grado de aversión al riesgo y tasa salarial, todo lo cual le induce a ser más corrupto. Asume que cuando la corrupción se extiende, significa que es tolerada; por lo que la probabilidad de que una denuncia conlleve una expulsión disminuye con la corrupción general en la administración civil. Como los funcionarios de alto grado cobijan la corrupción en los niveles bajos de la administración, esa corrupción en los altos niveles alimenta la de los niveles inferiores.

Lo que queremos señalar en este tipo de tratamientos de la corrupción es precisamente la reducción que ella implica de la idea de corrupción al terreno de las conductas individuales de funcionarios, autoridades o empleados de una sociedad en cuya administración intervienen. La reducción (psicológica en el fondo) del concepto de corrupción al terreno de la teoría de juegos equivale, en todo caso, a una dignificación (si no ya a una justificación) del funcionario o del empleado corrupto, que resulta equiparado, como sujeto operatorio racional, al comerciante que calcula racionalmente y se arriesga (pudiendo perder) o al general que planea la estrategia de su batalla ante el general enemigo, pudiendo resultar vencido.

Para decirlo en nuestros términos: según estos tratamientos, serán algunos individuos, y no la sociedad política o civil en la que se produce la corrupción, los verdaderos sustratos de la corrupción. La sociedad política queda inmune, y por así decirlo, incorrupta. Cabría hablar según esto de corrupción en la democracia, pero no de corrupción democrática.

Además, aquellos individuos (funcionarios, autoridades, empleados) que dentro del conjunto son sustratos de corrupción no son tampoco entidades marcadas *a priori* por algún código genético, o destinadas por así decirlo a corromperse. Es esencial, para el planteamiento de la cuestión en términos de teoría de juegos, que el individuo que va a corromperse sea un individuo «corriente», que razona prácticamente como los demás, y que puede sentir la «tentación» de un corruptor como cualquier otro, pero que en cualquier caso él es quien decide racionalmente según cálculo (acertado o no) si cae o no en la tentación. Es decir, la corrupción en la que eventualmente puede caer el individuo es endógena al sistema, aunque implique necesariamente determinaciones exógenas, y por ello el funcionario corrupto es responsable de sus actos.

La corrupción, en principio, no afectará ahora a la sociedad política o civil, sino solo a algunos individuos de entre quienes la

administran. La sociedad política o civil tiene recursos suficientes, a fin de mantenerse a salvo de la corrupción, para corregir, limpiar o sanar la corrupción diagnosticada, mediante destituciones, multas u otro tipo de penas tales como inhabilitaciones para cargos públicos o cárcel, o también para prevenirla, mediante múltiples mecanismos disuasores.

A veces incluso se reconocerá que la corrupción puntual (individual) resulta ser adaptativa, es decir, favorable a la misma marcha de la sociedad, inmune, en cuanto tal, a la corrupción. Diversos autores han insistido en la necesidad de reconocer que la corrupción, dentro de ciertos límites («¡Roba, pero moderadamente!», se cuenta que le decía Bismarck a un ministro suyo), puede tener efectos beneficiosos, bien sea porque suaviza las relaciones entre los funcionarios corruptos y las hace más fluidas y eficientes, bien sea porque asegura el equilibrio al contar con un número crítico de funcionarios o empleados corruptos, pero comprometidos con el sistema al que estabilizan.

Ahora bien, desde el punto de vista filosófico, el significado más importante del tratamiento conductista de la corrupción es su efecto de disolución práctica de la idea misma de corrupción política, al presentar a la sociedad política como inmune o incorruptible (como si fuera el cielo de Aristóteles). Sobre todo, es la sociedad democrática la que sale mejor parada, porque —y este es un modo de enmascarar ideológicamente la realidad de las corrupciones democráticas— las corrupciones puntuales que en la sociedad democrática puedan producirse ya no afectarán a la sociedad democrática en cuanto tal, es decir, específicamente, sino tan solo genéricamente, en cuanto sociedad política o civil en la cual hay individuos racionales que pueden corromperse y que desempeñan funciones importantes en la Administración. También en las sociedades aristocráticas, como en las autocráticas, hay corrupción, incluso mayor que en las democracias, si se quiere, y esto se defiende desde el supuesto fundamentalista de

que la democracia es incorruptible. Es muy común la opinión, en la España de la Constitución de 1978, según la cual la corrupción en la época franquista era mucho mayor que la corrupción en la época de la democracia, o, por lo menos, que en la democracia la corrupción se atenúa. Así parece creerlo Carlos Hermida Anca, en su libro sobre la corrupción, en el que relata, sin solución de continuidad, casos de corrupción de la época franquista y de la democracia (*La corrupción de los poderes fácticos*, Madrid, 1986).

Queda, sin embargo, en todo caso, abierta la cuestión de las razones por las cuales la democracia no logra frenar la «corrupción puntual» o individual; cuestión que requiere, a su vez, determinar las características específicas que pueda tener la corrupción puntual dentro de la corrupción democrática.

ECLIPSE DEL PRINCIPIO *SOCIETAS DELINQUERE NON POTEST*

La práctica de la circunscripción del concepto de corrupción política (o incluso civil) a los dominios del código penal, es decir, la práctica identificación de la idea de corrupción con el concepto de corrupción individual delictiva, tiene unos efectos muy importantes (por no decir: una intencionalidad decidida) en la teoría general de la corrupción política o civil, a saber, los efectos de segregación del campo de la corrupción de todo sustrato que no tenga la condición de sujeto corpóreo individual dotado de voluntad, conciencia, racionalidad, capaz de obrar por fines, y por tanto de ser imputado como autor de algún delito.

Porque, desde esta óptica, todo sustrato que no se reduzca a la condición de sustrato personal individual —como pueda serlo una persona jurídica, una empresa multinacional, una corpora-

ción, una banda, mafia o trama, una familia, un claustro de profesores, un consejo de administración o un consejo de ministros— no podrá ser considerado siquiera como corruptible, al menos en la medida en que demos por supuesto como axioma el principio *Societas delinquere non potest*. A partir de esta óptica penalista holizada de la corrupción, cabrá generalizar a toda institución o complejo de instituciones la tesis de su incorruptibilidad, precisamente en virtud del principio mismo. Si una persona jurídica, una empresa comercial, una corporación, un grupo..., un consejo de ministros, no puede delinquir, es porque no tiene sentido que ella cometa «delitos de corrupción». Según esto, hablar siquiera de corrupción democrática (o aristocrática) sería un abuso de los términos, un sinsentido o una simple metáfora.

Sin embargo, conviene recordar a quienes todavía siguen considerando el principio *Societas delinquere non potest* como un axioma inconmovible que, desde hace ya bastantes años, y sobre todo en los años que llevamos del siglo XXI, tal axioma está siendo dejado de lado tanto en la práctica de los tribunales de justicia como en la misma doctrina general del delito.

Conviene en todo caso tener presente que este axioma, sin perjuicio de precedentes, es relativamente moderno, en lo que se refiere a su vigencia como axioma central del derecho penal. La tradición jurídica occidental —por ejemplo, entre los glosadores, Bartolo (el que dio nombre en la jerga estudiantil al término «bártulo» para designar a los libros)— pasaba de largo al encontrarse con este principio. Fue en la época moderna, en los tiempos que prepararon la Revolución Francesa, en donde la sentencia *Societas delinquere non potest* adquirió el prestigio de un principio axiomático indiscutible. Esta transformación tuvo que ver sin duda con el proceso que hemos llamado holización, proceso que —sin perjuicio de lejanos antecedentes en la «conciencia personal» estimulada por el cristianismo— estaría en la base tanto de la ideología como de la tecnología de la Revolución Francesa (remitimos a *El mito de la izquierda*, Ediciones B, Barcelona, 2003, págs. 105-128).

Por holización entendemos principalmente la transformación de una totalidad atributiva, estructurada en partes «anatómicas», en un conjunto de elementos individuales (o partes atómicas) pertenecientes a una clase distributiva de elementos definidos como individuos humanos que constituyen una Nación política. A partir de este conjunto, y tras los pactos sociales correspondientes, se constituirán las Naciones políticas como «democracias capitativas»; paralelamente, la soberanía nacional se consideraba como resultado de la confluencia pactada de las libertades soberanas individuales (pacto renovado en los sufragios teóricamente universales, a través de los cuales los ciudadanos eligen a sus representantes). Así también, las cargas sociales, como las culpas, se distribuirán en los individuos o átomos políticos a título de tributos o de penas. Cuando el delito haya sido cometido por una banda armada, o por un batallón insurrecto, comenzará la tarea, a cargo del tribunal de justicia, del análisis de los tantos de culpa que corresponde a cada bandolero o a cada soldado insurrecto. El análisis jurídico transformará, siguiendo técnicas artificiosas y sutiles, lo que parecía un delito colectivo en treinta o trescientos delitos individuales: *Societas delinquere non potest.*

Pero la realidad se irá imponiendo a este axioma artificioso a medida que —sobre todo en la vida de las corporaciones empresariales o industriales que vayan surgiendo en el modo de producción capitalista— se haga más difícil un «análisis nominalista» de los delitos colectivos. El individuo comenzará a dejar de ser considerado como la sede exclusiva en la que habita la corrupción política, y la idea de una «criminalidad de la empresa» irá ganando terreno entre los juristas.

Sin duda, la Primera Guerra Mundial pudo ser la ocasión para reconocer la realidad de los grupos heroicos frente a los grupos

delincuentes, de reconocer la realidad del «nosotros» como indeducible de la suma de los egos individuales. Se repite con frecuencia una observación de Edmund Mezger relativa a que el «delito de la corporación» presente en el derecho civil alemán carecía de aplicación en el derecho penal, a excepción de algún caso propio de la legislación tributaria (*Ordenanza tributaria del Reich*, 13 de diciembre de 1919, §393), en la que se contempla la posibilidad de imponer multas o embargos a personas jurídicas o corporaciones sin necesidad de demostrar la culpabilidad de alguna persona individual.

A lo largo del siglo xx, y pese al juicio de Núremberg, el reconocimiento de las entidades supraindividuales, tanto del tipo «nosotros» como de otro tipo, fue tomando cuerpo, entre los comunistas soviéticos, entre los nacionalsocialistas y entre las comunidades religiosas. La misma Unión Europea, al enfrentarse con problemas planteados por grandes corporaciones (por ejemplo, el caso Van der Venne, Corte de Justicia del 2 de octubre de 1991), establecerá explícitamente (Tratado de la CEE, artículo 5; Reglamento 2820/85, artículo 17) que «cada Estado miembro está obligado a introducir en su propio ordenamiento nacional el principio de la responsabilidad penal de las personas jurídicas». Se multiplican los estudios académicos, por ejemplo, K. Tiedemann, *La responsabilidad penal de las personas jurídicas en el Derecho comparado*, 1995; María Francisca Fontanella, *Corruzione e superamento del principio «Societas delinquere non potest» nel quadro internazionale*, 2001. En la versión española del libro-homenaje a Claus Roxin, su editor español, Jesús María Silva Sánchez, dedica su parte sexta al estudio de la responsabilidad penal de las empresas y él mismo plantea con mucha claridad el estado de la cuestión:

> En lo relativo a la responsabilidad jurídica de la empresa como tal, deben distinguirse diversos niveles. Así, en lo relativo a la respon-

> sabilidad civil, no hay duda de que la empresa es sujeto idóneo de la misma, incluso de la responsabilidad civil derivada de delito, en los términos de los artículos 21 y 22 CP. Otro tanto sucede con la responsabilidad en el ámbito del Derecho administrativo sancionador, a pesar de que ya en este punto ha comenzado a suscitarse una importante discusión. Cuando ya entramos concretamente en materia de responsabilidad penal, la doctrina ampliamente mayoritaria en España se caracteriza por adoptar dos principios aparentemente contrapuestos. Por un lado, de conformidad con la tradición continental europea, acogida también en nuestra jurisprudencia y, según parece, en el código penal, estima que las agrupaciones de personas, aun cuando gocen de personalidad jurídica, no pueden ser sujetos activos de delito. En otras palabras, acepta el principio *societas delinquere non potest*. Ello significa que de los delitos cometidos en el ámbito de una empresa, solo responden penalmente las personas individuales a las que puedan imputárseles, y en la medida en que puedan imputárseles, mientras que la corporación en sí no puede ser sometida a ninguna pena criminal. Sin embargo, por otro lado, la misma doctrina dominante en España parece apreciar la existencia de una necesidad político-criminal de sancionar directamente a las agrupaciones o colectivos de personas, es decir, a la empresa en cuanto a tal, en caso de cometerse un delito en su ámbito. Se estima, en efecto, que tales sanciones colectivas constituyen un medio imprescindible para combatir la criminalidad de empresa.*

La cuestión práctica específica más difícil que la idea de criminalidad de la empresa parece plantear a los penalistas no tendría tanto que ver con la ontología abstracta (la cuestión de

* Jesús María Silva Sánchez, *Fundamentos de un sistema europeo de derecho penal*, Bosch, Barcelona, 1995, págs. 357-359.

si las empresas carecen de voluntad libre subjetiva, capaz de delinquir, similar a la que se les reconoce a los individuos; o acaso con la cuestión sobre su carencia de una voluntad objetiva inscrita en sus *fines operis*) cuanto con la ontología concreta, con la coherencia de las partes en el todo, con la justicia (¿cómo evitar las repercusiones de las penas impuestas a una empresa, castigada a multas o sanciones muy fuertes, incluso a la suspensión de sus actividades, sobre funcionarios o empleados suyos inocentes?).

Las implicaciones de estas cuestiones prácticas, pero no por ello ajenas a la ontología concreta, se perfilan muy bien cuando confrontamos las relaciones entre las empresas capitalistas con sus miembros, con las relaciones de ciertos grupos sociales regidos por «costumbres» (*mores*) antes que por leyes. En grupos en los cuales está instituida la *vendetta*, como las mafias sicilianas o los clanes gitanos, es el grupo quien delinque cuando algún miembro suyo asesina a algún miembro de otro grupo o familia. *Moralmente,* quien delinque aquí es el grupo, y por ello su venganza o su castigo no va dirigido contra algún individuo concreto del grupo rival, sino contra cualquiera de sus miembros, en representación suya. Pero esta relación no existe entre la empresa que ha delinquido y «cualquiera de los empleados, funcionarios o socios».

El reconocimiento del hecho, por parte de los tribunales de justicia, y de muchos teóricos del principio *Societas delinquere non potest* es suficiente, en nuestra argumentación, para despejar el escepticismo que alguien pudiera mantener al escuchar a quien defiende la posibilidad de corrupción de alguna institución no individual, democrática o aristocrática.

Y, en cualquier caso, conviene subrayar que la corrupción o la corruptibilidad que se atribuye a las instituciones democráticas, sean empresas comerciales, sean partidos políticos, es independiente de su calificación penal como delictivas. La corrupción democrática puede tener lugar aun cuando no pueda ser acusada de delito de ningún tipo ante los tribunales de justicia. Una sociedad de autobuses que opera en una ciudad puede corromperse sin que sus empleados, funcionarios o directivos ni ella misma hayan cometido delito alguno, ni siquiera un delito de negligencia; pues sus corrupciones —vehículos anticuados o incómodos, lentitud o averías en el transporte...— derivan acaso de la competencia con otras sociedades que disponen de mejores medios de transporte y se llevan la clientela sin dejarle posibilidad de financiar su renovación.

TRES VÍAS PARA LA AMPLIACIÓN ASCENDENTE DE LA IDEA PRIMARIA DE CORRUPCIÓN

La restricción o confinamiento de la idea de corrupción a un tipo de sustratos muy delimitado, si se comparan con los posibles —la reducción a los sustratos que consisten en conductas individuales de funcionarios o políticos—, y a un tipo de materias de naturaleza predominantemente económica, podría servir para demostrar que el proceso de ampliación o difusión del término «corrupción» a partir de la acepción que suponemos originaria (la podredumbre) ha seguido las vías de expansión que hemos llamado lineales o ascendentes, porque si hubiera seguido las vías que hemos llamado descendentes, el radio de su ampliación tendría que haber sido mucho mayor.

En párrafos anteriores hemos distinguido tres versiones de la vía ascendente, la que nos conduce al campo ampliado de la corrupción política: la vía metafísica, la vía teológica (o mitopoiética) y la vía ontológica (en nuestro caso, la que asume la filosofía materialista).

LA VÍA DE AMPLIACIÓN METAFÍSICA DE LA IDEA DE CORRUPCIÓN

Como prototipo de la vía metafísica propondríamos a la metafísica del antiguo estoicismo (que, sin duda, incorporaron tradiciones precedentes: Heráclito o Anaxágoras). La metafísica estoica parte del principio universal de la corruptibilidad de todo el universo (cósmico y político), la tesis de la *apocatástasis ton panton*, o incendio (*ekpirosis*) final por el fuego; una metáfora con la cual, por cierto, mantiene gran afinidad la concepción actual del Big Crunch. Supuesto este principio universal, se comprende que cualquier dominio del universo, como pueda serlo una sociedad política, por fuerte y eterna que se nos presente —como se presentaba tantas veces la Roma eterna—, también estará sometida a la corrupción por *ekpirosis*.

Ahora bien, esa visión trágica de la corrupción de las sociedades políticas y de los imperios resulta ser demasiado global e indiferenciada, y por tanto con escaso interés para analizar los procesos de corrupción de una sociedad política, sus mecanismos, sus ritmos y sus modalidades. Porque la corrupción de una sociedad política no es debida al principio de que «todo lo que existe en el universo está llamado a desaparecer», sino a la estructura específica de la misma sociedad política (que, sin duda, será ontológicamente similar, pero con semejanzas distributivas, a la de otros sustratos también corruptibles aunque según cauces y ritmos específicos).

Más aún, al aplicar a cada caso, de modo indiferenciado, la idea de una corrupción universal que afecta a todos los seres (sustratos) por el hecho de ser finitos, la idea de corrupción se transforma en una idea prácticamente unívoca. Una idea que incluso borrará la distinción entre las situaciones de descomposición exógena (debida enteramente a causas exteriores al sustrato) y

las situaciones de descomposición endógena (debida a causas internas al sustrato). Y esto es tanto como introducir la confusión entre la idea de corrupción y la idea de destrucción o descomposición universal, con indiferencia de si ella es externa o genérica, o interna y específica.

Nos limitamos, buscando la brevedad, a ilustrar este tipo de concepciones metafísicas de la corrupción política (o de concepciones de la corrupción política desde una perspectiva metafísica) con las palabras del más célebre general romano, imbuido de la metafísica estoica, Escipión el Africano, palabras pronunciadas precisamente en los momentos en los cuales —la destrucción final de Cartago— él estaba abriendo a Roma la puerta hacia un Imperio que aparecía a muchos como universal y eterno:

> Escipión miró sobre la ciudad que había florecido por más de setecientos años desde su fundación, que había dominado extensos territorios, islas y mares, y había sido tan rica en armas, flotas, elefantes y dinero como los más grandes imperios, pero que los había sobrepujado en valor audaz y sublime, puesto que, privada de todas sus armas y naves, había no obstante resistido un gran asedio y hambre por tres años, y ahora llegaba a su fin en una destrucción total; y se asegura que lloró y lamentó abiertamente la suerte de su enemigo. Después de meditar por largo tiempo sobre el hecho de que no solo los individuos, sino también las ciudades, las naciones y los imperios, todos deben llegar inevitablemente a un fin, y sobre la suerte de Troya, aquella ciudad una vez gloriosa, en la caída de los imperios de Asiria, Media y Persia, y en la más reciente destrucción del brillante imperio de los macedonios, deliberada o inconscientemente, citó las palabras de Héctor en la *Iliada* de Homero: «Llegará el día en que la sagrada Troya caerá, y el rey Príamo y todos sus guerreros con él». Y cuando Polibio, que estaba con él, le preguntó qué quería decir, se volvió y le cogió por la mano diciendo: «Este es

un momento glorioso, Polibio; y sin embargo, estoy sobrecogido de temor y presiento que el mismo sino caerá sobre mi propio país».*

LA VÍA TEOLÓGICA PARA LA AMPLIACIÓN DE LA IDEA DE CORRUPCIÓN

San Agustín y el llamado (desde Arquillière) «agustinismo político» puede tomarse, sin duda, al menos en la tradición occidental constituida a raíz de la conversión del Imperio romano al cristianismo con Constantino y Teodosio, como prototipo de la versión teológica. La influencia avasalladora de la idea teológico-dogmática de corrupción en las concepciones políticas de la «ciudad terrena» característica de esta tradición occidental que llega hasta nosotros (incluyendo al marxismo y al nacionalsocialismo, y a otras «metamorfosis de la Ciudad de Dios», en expresión de Gilson) es indudable. Y, en la medida en que esta influencia se mantuvo incluso en las corrientes más racionalistas de esta tradición (como pudieron serlo las corrientes tomistas en la Edad Media, las idealistas, kantianas o hegelianas en la Edad Moderna, y las marxistas o nacionalsocialistas en la Edad Contemporánea), hará obligado sospechar si bajo la apariencia de una concepción mitopoiética con la que se nos presenta la concepción agustiniana de la ciudad terrena no está obrando una concepción más positiva de la historia política, una concepción pragmática y casi trivial (por su psicologismo) que permitiría dar cuenta a la vez de su inmensa influencia.

El punto de partida de san Agustín, su «puesta en escena», si se quiere, difícilmente podría tener, en efecto, una apariencia más

* B. H. Warmington, *Cartago,* Luis de Caralt, Barcelona, 1969, págs. 322-323.

mitológica: la descripción de acontecimientos míticos que habrían tenido lugar en los cielos, *in illo tempore*, en un tiempo anterior a la historia humana, el tiempo en el que tuvo lugar la rebelión de los ángeles, querubines o serafines (que en esto disputan los teólogos) ante Dios Padre, acontecimientos que se describen principalmente en los libros XI y XII de la *Ciudad de Dios*.

Pero pocos podrán negar hoy que estos acontecimientos estratosféricos que son presentados como el «prólogo en el cielo» de la historia política humana, contienen en realidad una alegoría psicológica pragmática (y, a nuestro juicio, trivial) de las motivaciones que impulsan en general la conducta de los hombres «en la ciudad», en la sociedad política. Y esto se hace evidente si nos atenemos a los motivos de la rebelión, que es ya, por cierto, un concepto político que san Agustín está interpretando continuamente en términos de *soberbia* (dejamos de lado los debates que tendrán lugar entre los teólogos en torno a la naturaleza del primer pecado de los ángeles). «Y cuando indagamos la causa de la miseria [o maldad] de los ángeles malos con razón se nos ofrece que es porque, volviendo las espaldas al sumo Dios, se miraron a sí mismos, que no son sumos u omnipotentes; y a este vicio, ¿cómo lo designaríamos sino con el nombre de soberbia? Porque la soberbia es el origen de todo pecado», dice san Agustín, citando el *Eclesiástico* 10, 15.

Nos limitaremos aquí a insinuar cómo la interpretación que san Agustín ofrece de la rebelión de los ángeles, en cuanto motivada por la soberbia —por la *hybris*, cabría decirlo en griego con Fukuyama— que desequilibra la paz y armonía propia de la «primera sociedad jerárquica espiritual» constituida por las personas de la Santísima Trinidad y los coros angélicos que la contemplaban en paz y libertad perpetuas, disfrutando de su presencia (de la que se habla en el libro XII, capítulo 10), es una alegoría psicológica, en cuanto reduce la soberbia, fundamento de la codicia, a la «singularidad específica», para decirlo en lenguaje tomista, de algu-

nos espíritus angélicos, imagen de los movimientos de rebeldía y aun de secesión de algunos grupos sociales (linajes, señoríos, etc.) contra otros grupos jerárquicamente dominantes.

Desde este punto de vista, la concepción mitopoiética de san Agustín sobre la rebelión de los ángeles podría tomarse como una representación simbólica de los «mecanismos» más corrientes de la rebelión, tal como son percibidos pragmáticamente por quienes (incluyendo aquí a Marx cuando habla del pecado original de la humanidad, consistente en la decisión de unos hombres explotadores para expropiar a los más débiles, a los oprimidos) suelen poner a la soberbia y a la codicia como causa del desequilibrio y rompimiento consecutivo de una sociedad jerárquica en equilibrio inestable.

Sin embargo, san Agustín no dice que los ángeles se corrompieran por su pecado, porque la corrupción es propia de los cuerpos y no de los espíritus.

Ahora bien, si el pecado de los ángeles se propaga al Género humano, es precisamente a través de los mismos ángeles caídos, por mediación de Lucifer, que tentó a nuestros primeros padres, Adán y Eva, que vivían en un paraíso gozando de la paz, de la libertad y del conocimiento ilimitado. Tras el pecado original (que fue también un pecado de desobediencia, por tanto, de soberbia, una «alienación» —término utilizado por san Agustín, que pasará después al idealismo alemán y al marxismo— que les llevaría a «volverse hacía sí mismos» en lugar de mantenerse de cara a Dios), un hijo de Adán, Caín, asesina a su hermano Abel por envidia —otro derivado de la soberbia—, motivada por la preferencia que el padre mostraba por este. Pero resulta que Caín es presentado por san Agustín, ante todo, como el fundador de la primera ciudad, Enoch, el primer Estado, mientras que Abel, sin embargo, representa a los pastores nómadas (de los que siglos después hablará Ibn Jaldún). Y san Agustín tiene buen cuidado de comparar a Caín, fratricida fundador de la primera ciudad, con

Rómulo, que también asesinó a su hermano Remo con ocasión de la fundación de la ciudad de Roma (libro XV, capítulo 5). Sencillamente, san Agustín, desde una perspectiva anarquista *sui generis*, está ofreciendo la idea de la ciudad o del Estado como una sociedad política corrompida desde su origen, y a esta ciudad la designa como ciudad terrena. Y así se traduce ordinariamente al español el texto agustiniano del capítulo 3 del libro XIII de la *Ciudad de Dios*:

> Por el pecado de Adán, no solo cayó el primer hombre, sino que la naturaleza humana quedó corrompida y mudada, de manera que padeciera en sus miembros [individuales y sociales] la desobediencia y repugnancia de la concupiscencia y quedase sujeta a la necesidad de morir.

Sin embargo, es lo cierto que san Agustín no utiliza el término *corrupta*, sino el término *vitiata*, «viciada» («*sed hactenus in eo natura humana vitiata atque mutata est...*»). Sin duda, san Agustín prefirió decir «viciada» a decir «corrupta» para no romper el hilo de filiación del pecado de Adán con el pecado de Lucifer. Pues los ángeles, como espíritus puros, no podían corromperse, pero sí viciarse. Y el hombre en el Paraíso, en cuanto dotado de espíritu, tampoco podía «corromperse por el pecado», pero sí viciarse.

De todos modos, la corrupción también envuelve al vicio, de manera que al hablar de naturaleza viciada no negamos la corrupción como una de sus formas. Mayormente cuando, según nos dicen los lingüistas, *vitium* significó también primariamente «corrupción física de un cuerpo» (aire viciado, por ejemplo), de suerte que antes que tener un significado espiritual, ético o moral, *vitium* habría significado defecto físico, como dicen Ernout-Meillet apoyándose en un texto de Cicerón (*Tusculanas*, 4, 13, 39): «*Vitium, cum partes corporis inter se dissident, ex quo pravitas membrorum, distortio, deformatio*». De hecho, Covarrubias equi-

paraba ya «viciar» y «corromper»: «Corromper. Del verbo latino *corrumpo, contamino, vitio, destruo*», y ofrece inmediatamente la ampliación del término: «Corromper las buenas costumbres, estragarlas; corromper los jueces, cohecharlos». Además: «Corromper los licores... corromper las letras, falsearlas». Y acaba: «Corrupción, pudrimiento, cuando se pudren hasta los huesos». (En cambio, en la entrada *vicio* —debida a Noyrdens, no a Covarrubias— leemos esta definición escolástica: «Vicio es un afecto o hábito del ánimo nacido, que se opone al compuesto vivir de los hombres. Llámale el hebreo *raham, vitiositas, viciosidad*».)

En conclusión, cabría decir que, en la concepción agustiniana, la corrupción política comienza en la misma constitución de la sociedad política (del Estado, de la ciudad terrena), y esta corrupción originaria se mantiene a lo largo de toda su historia (Babilonia, Roma), sin que pueda ser remediada por sí misma. Tan solo después de Cristo, cuando el Imperio romano termina sometiéndose a las directrices de la Iglesia católica, a la Ciudad de Dios, podrá decirse que los hombres pueden vivir justa y pacíficamente en paz y en libertad.

Aquí está el origen del llamado «agustinismo político», que inspiró las ideas políticas y, sobre todo, las ideas sobre la corrupción política, de los siglos medievales y modernos, y cuyos ecos todavía podemos escuchar en obras como *Catolicismo y forma política,* de Carl Schmitt (por nuestra parte remitimos a «La Ciudad de Dios, treinta años después», en *Cuestiones cuodlibetales*, y a *La fe del ateo*).

La consecuencia práctica principal del agustinismo político, en lo que a la corrupción afecta, será bien clara: es imposible eliminar la corrupción de la sociedad política (por tanto, de la sociedad democrática) utilizando únicamente procedimientos políticos o penales; si la corrupción política se modera, más aún, se erradica, será únicamente gracias a la acción de la Ciudad de Dios, es decir, de la Iglesia cristiana.

→ LA VÍA ONTOLÓGICA PARA LA AMPLIACIÓN DE LA IDEA DE CORRUPCIÓN

Por último, la idea general (ontológica y metodológica) de corrupción que aquí presuponemos es la idea ontológica de corrupción del materialismo filosófico. Una idea que, por su generalidad, hay que aplicarla a todos los sustratos, naturales o culturales (y, en particular, a los sustratos constituidos en las sociedades políticas), delimitados en el universo corpóreo, en cuanto campo de la ontología especial.

Ahora bien: las cuestiones centrales en la ontología de los sustratos son, sin duda, las que tienen que ver con su identidad y con su unidad. La cuestión de la identidad de los sustratos corruptibles tiene que ver con la determinación de la posición o clasificación del sustrato de referencia con otros sustratos individuales de su misma especie («identidad sustancial») y con sustratos de otras especies o géneros («identidad esencial»): hablaremos así de la identidad orgánica, o política, o de la identidad natural o artificial del sustrato corruptible al que nos refiramos.

La cuestión de la unidad, en cambio, tiene que ver con todo aquello que se refiera a la naturaleza de la conexión entre sus partes (supuesto que un sustrato corruptible no puede ser una entidad simple, sino compuesta de partes, entre las cuales haya siempre partes corpóreas), distinguiendo si la unidad es estructural o si es aleatoria (la que es propia de los «agregados»), la de si la unidad del sustrato se mantiene por la interacción de sus partes, o bien por la acción de su entorno, etc.

Ahora bien: supuestos los sustratos compuestos de partes determinantes o integrantes, cabe distinguir dos grandes tipos de esquemas para formular la naturaleza de esa unidad: los esquemas dualistas y los esquemas pluralistas.

Acaso la versión más influyente del dualismo haya sido el hile-

morfismo de Aristóteles, según el cual la unidad de cada sustrato derivaría de la unión de dos componentes, a saber, la materia y la forma. Mientras que la materia dice pluralidad (al menos potencial), la unidad del compuesto se atribuirá a la forma; hasta el punto de que la forma podría interpretarse como una «sustantivación» de la misma unidad que atribuimos a las partes (las formas, en las sustancias vivas, es el alma). La forma de cada compuesto se supone única, puesto que es expresión de su unidad. Y aquí reside, a nuestro juicio, la fuente metafísica de la doctrina. Aristóteles, con su hilemorfismo, siguió la tradición médica de Hipócrates. Y desde el hilemorfismo, la corrupción podrá definirse por la separación de la forma y de la materia.

En cambio, desde la perspectiva pluralista (que es la del materialismo) la unidad del sustrato no se deriva de una «forma global», sino de la misma interacción entre las partes del compuesto: es la perspectiva que mantuvo Platón y que fue luego asumida por la medicina de Galeno.

Por supuesto, la idea de corrupción que aquí presuponemos se atiene al análisis de los sustratos (desde los planetas hasta las repúblicas) en cuanto son entidades materiales, plurales, y no compuestos hilemórficos, desde la perspectiva del pluralismo materialista. Un sustrato es una unidad o totalidad atributiva procesual (dinámica) constituida por múltiples subtotalidades (o subsistemas) que, en un proceso de evolución, logran involucrarse entre sí dentro de contextos envolventes, constituidos por sustratos más amplios de los cuales en todo caso dependen, para dar lugar a un equilibrio frágil. Un equilibrio que dura, en continua transformación o metabolismo, y que puede incluir periodos de «transformaciones idénticas» o estados estacionarios según intervalos de tiempo dependientes de la identidad de cada sustrato.

No cabe concebir un sustrato aislado en su «propio círculo» formado por la interacción circular de sus partes. Cada sustrato está siempre, como hemos dicho, en interacción o metabolismo con su medio, y de aquí el carácter no disyuntivo de la distinción entre las corrupciones endógenas y las exógenas.

En todo caso, la unidad del sustrato no se mantiene por sí misma, según el «principio de inercia ontológica» del que hemos hablado («cada ser tiende a mantenerse en su existencia»), sino por la interacción de sus partes en el contexto del entorno; si al sustrato se le atribuye una teleología, ella tampoco derivará de la «unidad del todo», sino de alguna parte suya capaz de organizar, como parte hegemónica, el propio equilibrio de las partes. Equilibrio que en muchas ocasiones no podrá mantenerse en un sentido estacionario, sino expansivo o contractivo.

La corruptibilidad de los sustratos se deduce, por tanto, del pluralismo de sus partes y del pluralismo del entorno. Cada una de las partes del sustrato y del entorno tiene, en principio, un dinamismo y ritmo propios, y no hay por qué presuponer una armonía preestablecida en los ajustes de las diversas partes del sustrato y de los sustratos de su entorno. Las disritmias entre las partes del sustrato y las de su entorno serán la regla antes que la excepción.

Un sustrato, como unidad resultante de un equilibrio dinámico, establecida mediante intervalos de tiempo variable entre múltiples sustratos de rango jerárquico inferior, pero involucrados entre sí en un proceso de causalidad circular, es necesariamente una unidad precaria, y en modo alguno incorruptible. Por el contrario, todo sustrato es corruptible y su corrupción procede, en cada caso, según la identidad del sustrato, de su propio interior o dintorno, en la medida en la cual en él confluyen continuamente múltiples sustratos incompatibles.

Lo más característico de esta idea de corrupción estriba acaso en que, sin perjuicio de su aplicación universal, aunque impone una metodología de análisis unívoco, requiere en cada caso la consideración de las identidades (orgánicas, mecánicas, políticas...) de cada sustrato y de la de sus partes. Precisamente la idea

de sustrato tiene un carácter distributivo, lo que obliga a penetrar en las características específicas y singulares de cada sustrato, es decir, en su identidad, cuando tratamos de analizar sus procesos de corrupción. Procesos que no habrá que considerar, por tanto, en todo momento, como catastróficos. Lo decisivo será determinar en cada caso, o tipo de casos, los mecanismos internos y externos de las disritmias que dan lugar a la corrupción.

→ LO QUE HAY QUE EXPLICAR ES ANTES POR QUÉ DURA TANTO UNA DEMOCRACIA CORROMPIDA Y NO POR QUÉ PRESENTA SIGNOS DE CORRUPCIÓN UNA SUPUESTA DEMOCRACIA INCORRUPTIBLE

Dado el supuesto de la corruptibilidad de todos los sustratos en general, y de todos los sustratos políticos en particular, el análisis de la corrupción se plantea ante todo en función de la estabilidad. Por así decirlo, el problema de la corrupción, si se quiere, el asombro ante la corrupción de algo que parecía eterno, se produce no ya a propósito de los fenómenos de corrupción, sino a propósito de los fenómenos de incorruptibilidad. No es la constatación o la denuncia de la corrupción política, cada vez más generalizada, la que se nos ofrece como un fenómeno anómalo y paradójico que, a lo sumo, podría ser explicado mediante la metáfora organicista de la enfermedad profunda, pero contagiosa, que puede llegar a socavar «los principios de solidaridad, igualdad, legalidad o confianza pública en la justicia» que se atribuyen ingenuamente, de modo idealista, a la estructura misma de las sociedades democráticas, y no a su ideología, y que impulsan a imponer como causa de esta enfermedad al crimen organizado.

Es como si un médico dijera, ante una epidemia de peste bubónica, que ella socavará los principios del metabolismo biológico

y la confianza en el ambiente y en los alimentos que ordinariamente se han utilizado durante siglos, y que por tanto su causa es la criminalidad organizada del sistema formado por los bacilos de Yersin y las ratas que los transportan. Leemos en una ponencia sobre la corrupción política:

> La enorme preocupación que actualmente despierta la corrupción —hasta el punto de convertirse en un tema de moda— se debe a su carácter sistemático y generalizado, que va más allá de aquellos casos aislados o coyunturales que serían susceptibles de encajar fácilmente en algunas de las categorías tradicionales tipificadas de la parte especial de cualquier código penal: delito de cohecho, prevaricación, malversación, tráfico de influencias, revelación de secretos, manejo de información privilegiada, blanqueo de capitales, fraude de subvenciones o delitos urbanísticos; pues, aunque a lo largo de este amplio elenco de figuras se vislumbran criterios indicativos de las notas características que rodean a la corrupción, su repercusión e importancia son, sin embargo, más amplias que las de los mencionados delitos, y la convierten en objeto de estudio no solo desde una perspectiva del derecho penal, sino también desde un punto de vista socioeconómico. Precisamente, lo que quiere resaltar esta ponencia son los peligros que representan las prácticas corruptas como modelo de actuación, estructuradas e implantadas a lo largo de todo el mundo, en conexión con redes de criminalidad organizada. Tal consolidación de la corrupción evidencia, por desgracia, una manifestación sintomática de una enfermedad más profunda que puede llegar incluso a desestabilizar gravemente la salud ético-jurídica del sistema democrático, socavando los principios de solidaridad, igualdad, legalidad o confianza pública en la justicia. Recuérdense si no, a título de ejemplo, las convulsiones vividas en la última década en Italia con el procesamiento de Bettino Craxi y Julio Andreotti en el denominado proceso Tangentopoli, impulsado por los magistrados milaneses —*Mani Pulite*—; el proceso en Francia fruto del escánda-

lo Elf-Aquitaine que implicaba a los Mitterrand, padre e hijo, así como a otros ministros de su Gobierno; la financiación ilegal de la CDU, con Helmuth Kohl a la cabeza, en Alemania; los casos Roldán, Ollero, Urralburu, Gescartera, los fondos de pensiones del BBVA o el oscuro entramado en el reparto de fondos europeos para desarrollar programas Leader, en España; el desastre económico producido por la quiebra de Enron en Estados Unidos; el binomio plenamente probado Fujimori-Montesinos; o la situación actual que padece Rusia, con un poder mafioso político y económico generalizado y entremezclado con las estructuras estatales oficiales.*

Metodológicamente, lo que habrá que explicar es por qué se mantienen durante siglos sistemas políticos que son a todas luces corruptos, al menos en su superficie, aunque se presenten como si fueran incorruptibles en su sustancia. Y hasta qué punto los sistemas políticos de la democracia suelen concebirse a sí mismos como incorruptibles (o como si «debieran ser incorruptibles» en cuanto fin de la historia), sin perjuicio de su incapacidad de dar cuenta de las corrupciones que aparecen en su curso de modo incesante, y que son cargadas en la cuenta de la falta de ética, y no a cuenta de causas ellas mismas políticas o económicas.

Dicho de otro modo: cuando nos enfrentamos con el análisis de la corrupción política, y en particular con el análisis de la corrupción democrática desde la perspectiva de la idea materialista de corrupción, es decir, cuando nos decidimos a hacer una «lectura» de las sociedades democráticas desde la idea materialista de corrupción, lo que se nos muestra como apariencia antes que como realidad es la incorruptibilidad de la democracia, ya sea superficial, ya sea profunda; lo que constituye una apariencia para el materialismo no son tanto las corrupciones cotidianas (que siempre serán superficiales hasta que no se demuestre que afectan a su estructura profunda) si es que derivan de ciertos déficits corregibles en todo caso, sino los supuestos casos de sistemas incorruptibles que permiten decir, con el fundamentalismo, que la democracia es la forma perfecta de la sociedad política, el fin de la historia, y que las llamadas corrupciones democráticas son en realidad resultados de la acción de principios antidemocráticos (herencia de las dictaduras o del «espíritu del capitalismo», por ejemplo) que actúan desde el exterior o «infiltrados» en las sociedades democráticas; por tanto, que el remedio para combatir a las corrupciones en la democracia solo puede consistir en más democracia (que es lo que sostiene, por ejemplo, E. Garzón Valdés en la página 41 de la obra colectiva *La corrupción política*, editada por J. Laporta y S. Álvarez, Alianza, Madrid, 1997).

* Miguel Ángel Iglesias Río y Teresa Medina Arnáiz, «Herramientas preventivas en la lucha contra la corrupción en el ámbito de la Unión Europea», *Anuario del Derecho Constitucional Latinoamericano*, 2004, págs. 906-907.

Capítulo 5

Los dos *momentos* de las sociedades políticas democráticas: el momento técnico y el momento ideológico

→ ¿QUÉ ES UNA DEMOCRACIA? RESPUESTAS TECNOLÓGICAS Y RESPUESTAS NEMATOLÓGICAS A ESTA PREGUNTA

Consideramos imprescindible, en el momento de plantear nuestro análisis de las instituciones democráticas, la distinción, en esas instituciones, entre un momento tecnológico y un momento ideológico. La práctica regulada y controlada de las elecciones de los candidatos a concejales o diputados forma parte del momento tecnológico de la democracia; las doctrinas acerca de la soberanía del Pueblo, o de la incorruptibilidad intrínseca de la democracia, forman parte de su momento nematológico.

Utilizamos aquí el término «momento» no ya en el sentido ordinario de unidad de tiempo (instante, o también, como decía en 1615 Cristóbal Suárez de Figueroa, «tras la hora ponemos el

punto, que contiene diez momentos, que contienen a su vez doce onzas...»), sino en el sentido genérico de «importancia de algo» («esto es asunto de mucho momento») o específico de la importancia de una fuerza por el desarrollo que su intensidad alcanza respecto de un punto (momento virtual, momento de inercia, momento de un vector respecto de un punto, como producto de su intensidad por la distancia a ese punto). Por analogía, el momento nematológico (ideológico) de una institución política (o de cualquier otro tipo) desborda los límites de su estricto contenido doctrinal, ideológico, mítico o filosófico, y subraya su capacidad de influencia a lo largo de una línea que envuelve a determinados componentes ideológicos de las instituciones; *mutatis mutandis,* significamos lo mismo con la expresión «momento tecnológico».

«Todo el mundo», todo ciudadano adulto que no sea un débil mental, sabe o cree saber qué es la democracia. Lo curioso es que cuando le preguntamos a alguien «¿qué es la democracia?» responde (como lo hacía, al menos en primera instancia, el propio Alexis de Tocqueville en el capítulo 5 de la primera parte de su famosa obra *La democracia en América*) desde la perspectiva nematológica, antes que desde la perspectiva tecnológica; pero desde una perspectiva ideológica que busca subrayar su importancia, su momento, diciendo por ejemplo: «La democracia es el sistema político caracterizado por la soberanía del pueblo» (Tocqueville: «Nos proponemos examinar en este capítulo cuál es en América la forma de gobierno fundada en el principio de la soberanía del Pueblo»).

Y, sin embargo, a nadie se le ocultará que, al menos por su «nebulosidad», las respuestas tomadas desde la perspectiva doctrinal pueden estar mucho más próximas al mito o a la metafísica, sin que por ello sean necesariamente mitológicas o metafísicas (por ello las llamamos nematológicas, de *nema* = hilo de una trama), de lo que puedan estarlo las respuestas que proceden de la capa tecnológica. Lo que no quiere decir que los contenidos tecnológicos implicados en estas respuestas, aunque más precisos y menos nebulosos, sean menos «surrealistas» («La imagen que tenga de Dios una sociedad suele ir aparejada a una determinada forma política; por eso la noción de un Dios personal lleva aparejada una forma política personal, esto es, *representativa*», decía Carl Schmitt, en *Catolicismo y forma política*). Sin duda, la imagen de Dios es un contenido nematológico de esas sociedades que utilizan tecnológicamente la forma representativa, como es el caso muy especialmente de las sociedades democráticas.

Además, advertimos que muchas personas que tienen conocimientos doctrinales muy amplios sobre la democracia desconocen en cambio, o conocen muy de lejos, las líneas tecnológicas de la democracia de su propio país (número y denominación de los partidos políticos, de sus jefes o diputados, de las coaliciones, fechas y plazos de las elecciones, sistema de escrutinio, de sufragios, etc.).

Advertimos también que personas que tienen conocimientos prácticos, muy precisos, sobre la democracia, acaso por pertenecer al aparato de un partido en campaña electoral, en cambio se desinteresan por su nematología, ya sea por su escepticismo ante ella, ya sea porque, lo que es más frecuente, se adhieren ingenuamente a alguna doctrina metafísica sobre la democracia asumida por su partido y considerada como axiomática: la democracia es el sistema político que se dirige por el principio de la autonomía (que envuelve la igualdad ante la ley, la libertad para intervenir en los debates del pueblo soberano y el sufragio universal).

En este caso nos atreveríamos a afirmar que quien responde de este modo, aunque sea un tecnócrata del aparato, no sabe lo que es la democracia.

En cualquier caso, es necesario tener en cuenta, para medir el alcance que la distinción entre el momento técnico y el momento nematológico pueda tener en el análisis de la democracia, que tal distinción no está establecida, como distinción crítica *ad hoc*, sobre la democracia misma, sino que es una distinción enteramente general de la antropología filosófica, aun cuando no esté siempre formulada de este modo, sino de otros, por cierto, muy confusos y oscuros. Tal sería el caso de la conocida distinción, en el análisis antropológico de las religiones, entre el *rito* y el *mito*: el rito pertenece al momento tecnológico de las religiones, y el mito a su momento nematológico.

Por supuesto, el momento tecnológico de las religiones positivas desborda ampliamente la esfera de los ritos (que contienen también a las ceremonias, a las ceremonias litúrgicas o a los sistemas de recaudación del óbolo de san Pedro), y el momento nematológico desborda también la esfera de los mitos (porque contiene doctrinas teológicas, jurídicas, filosóficas, sociológicas, morales y hasta estéticas o históricas).

Sin embargo, también es frecuente que cuando formulamos a alguien (aunque sea a san Pío V, autor del famoso catecismo llamado «catecismo de Trento») la pregunta «¿qué es la religión?» nos responda, creyendo decirlo todo, con definiciones tan metafísicas como la siguiente: «La religión es la relación del hombre con Dios», dando por supuesto que Dios es una realidad que puede darse por presupuesta. Pero ¿acaso el «Pueblo» de Tocqueville no es tan metafísico como el «Dios» de Pío V?

También podríamos poner en correspondencia esta distinción con la aún más frecuente de *teoría* y *práctica*, en los contextos en los que se subraya que «una cosa es la teoría y otra cosa es la práctica». Pero la oposición teoría/práctica se da en otros contextos (por ejemplo, en los contextos de la teoría científica y de las tecnologías que derivan de ella).

EN TODA INSTITUCIÓN QUE FORMA PARTE DE LA «CULTURA» CABE DISTINGUIR UN MOMENTO TECNOLÓGICO Y UN MOMENTO NEMATOLÓGICO

La distinción entre un momento tecnológico y un momento nematológico afecta a cualquiera de las instituciones positivas, en tanto asumen la función de sustratos de predicados muy diversos, que constituyen los contenidos efectivos de ese «todo complejo» al que llamamos, desde Tylor, «cultura humana». Lo que quiere decir que la distinción no es aplicable a sustratos no institucionales, como puedan serlo los sustratos naturales (en un planeta no cabe distinguir el momento tecnológico del momento nematológico); ni siquiera en un organismo dotado de conducta raciomorfa (como un castor, una rata o el perro de san Basilio) cabe distinguir una capa tecnológica y una capa nematológica: las «cartografías» que puedan atribuirse a las cortezas cerebrales de estos animales, incluso si son humanos, son solo metafóricas.

Porque las cartografías, como los itinerarios o los mapas, son ante todo (en relación con las conductas musculares del sujeto operatorio que las utiliza) contenidos nematológicos. El «camino de Santiago», por ejemplo, como institución histórica milenaria, implica además de su momento tecnológico (las calzadas, las vías, las propias marchas y equipos de los caminantes: no se hace camino al andar, sino al reandar una vía o calzada ya consolidada) un momento nematológico, en el que figuran las leyendas, los mapas positivos o fantásticos, como pudieran serlo los mapas del Beato de Liébana. Y es muy probable que nuestros antepasados, no ya de hace mil años, sino de hace trece mil, los magdalenienses nómadas

que utilizaban la cueva de Abauntz (al norte de Pamplona) ya hubieran institucionalizado las rutas o caminos que seguirían en las épocas de caza de animales para obtener pieles; al menos así se deduce del desciframiento de las rayas y dibujos grabados en una piedra de caliza margosa (encontrada en el interior de la cueva) que la paleontóloga Pilar Utrilla ha interpretado como un croquis o mapa en el que figura una silueta identificada con la del monte San Gregorio, tal como se percibe desde la cueva.

→ DIVERSOS ESQUEMAS DE INVOLUCRACIÓN ENTRE LOS MITOS Y LOS RITOS DEMOCRÁTICOS

La distinción entre estos dos momentos de las instituciones culturales puede ser determinada en cualquiera de ellas. Hay una nematología de los medicamentos (que suele figurar en los prospectos que los acompañan), o de las drogas, o de las empresas comerciales, industriales o financieras (que, en la actualidad, suelen ser llamadas «filosofía de la empresa», como por ejemplo, la «filosofía de los automóviles Ford», la «filosofía de Mercadona» o la «filosofía del Banco de Santander»; también la filosofía de la cocina o la filosofía de los vestidos de pasarela). «La Armada es diferente... tristemente diferente, tiene sus normas, sus hábitos, su filosofía propia...», decía Carlos Hermida Anca en un capítulo de su libro antes citado.

Pero lo que nos interesa aquí ante todo es la cuestión de las relaciones de involucración que puedan mediar entre los momentos tecnológicos y los momentos nematológicos de una institución o tipos de instituciones dadas. Con seguridad, no cabe generalizar.

Hay diferentes tipos de involucración, en función de los diferentes tipos de sociedades o de instituciones (no es lo mismo la nematología de la actual República Democrática del Congo que la nematología de la Quinta República francesa). Cabe también distinguir distintos tipos de esquemas para establecer las relaciones entre el momento tecnológico y el nematológico de unas instituciones dadas. Podríamos clasificar estos esquemas a la manera como se clasifican las relaciones que suelen establecerse entre los conceptos conjugados:

(1) Esquemas de yuxtaposición: el mito se yuxtapone al rito por las razones coyunturales que sean y que, en cualquier caso, podrían considerarse impertinentes. Lo que interesa, desde el punto de vista de la «investigación positiva», será la constatación de su yuxtaposición empírica. Las prácticas de las democracias actuales llevan «asociadas» determinadas ideas sobre el pueblo soberano y sobre la libertad, así como las ideas actuales sobre el pueblo soberano o sobre la libertad humana van «asociadas» a la tecnología del sufragio universal y a la pluralidad de partidos parlamentarios.
(2) Esquemas de fusión del mito y del rito en un *tertium* originario común, del que ambos momentos fueran expresión. El «paralelismo» sería un modo de manifestarse esta unidad originaria. Acaso podría valer como ejemplo el «paralelismo» propuesto por Carl Schmitt que acabamos de citar, entre la imagen de un «Dios personal» que tiene una sociedad determinada y la «forma política personal, es decir, representativa» de esa sociedad cuando asume la forma democrática.
(3) Esquemas de reducción (directa) del mito al rito: el mito, el momento nematológico, sería solo un «reflejo superestructural» (en el sentido del marxismo grosero) del rito, del momento tecnológico, que habría que poner en la base. La nematología sería secundaria, mudable, incluso prescindible; lo básico sería la acción, la práctica, el hecho de seguir avanzando o progresando. «No importa que no creas en Dios o que tengas dudas sobre su existencia; lo que importa es que cumplas la ley», dice el rabino al incrédulo que va a pedirle consejo.

(4) Esquemas de reducción (inversa) del rito al mito: el rito, el momento tecnológico, sería la traducción o puesta en práctica de mitos o nematologías precursoras: la Revolución Francesa no habría hecho otra cosa sino poner en práctica las ideas que *les philosophes* (Montesquieu o Rousseau mayormente) habrían propagado durante los siglos XVII y XVIII.

(5) Esquemas de conjugación: la involucración entre el mito y el rito es mucho más profunda. El mito, el momento nematológico estaría destinado a establecer el enlace entre diversos ritos influyentes, es decir, entre partes del rito global; y el rito serviría también para enlazar mitos diversos (es decir, partes del mito global) confluyentes. En función de este esquema cabe afirmar que una de las funciones más importantes de los mitos (de las ideologías) sería descomponer los ritos a fin de destacar alguna parte de ellos y mantener en la penumbra los restantes. Desde este punto de vista, cabría recuperar la concepción marxista de las ideologías como conjuntos doctrinales asumidos por un grupo social cuando se enfrenta a otros.

→ INVOLUCRACIÓN DEL MOMENTO TECNOLÓGICO Y DEL MOMENTO NEMATOLÓGICO

No podemos emprender aquí un análisis circunstanciado de cada uno de los esquemas de conexión que acabamos de distinguir. Tan solo cabe decir aquí que en lo sucesivo me atendré, por razones metodológicas, a alguna forma del esquema de conjugación, dejando de lado las metodologías de análisis correspondientes a los restantes esquemas.

Partimos del supuesto materialista de la involucración de las conductas operatorias del animal humano con las percepciones y con las conexiones de percepciones (con la experiencia) que él ha de tener acerca del entorno en el que se desarrollan tales conductas, sobre todo cuando alcanzan el nivel institucional.

Para referirnos al ejemplo que hemos utilizado en párrafos anteriores: las bandas de cazadores magdalenienses que recorren un sendero que les lleva a un lugar en el que ciertos animales mastozoos acuden a beber agua, no solo «experimentan» los pasos que van dando, y aun contando, si se quiere, en el recorrido, van percibiendo la forma de los objetos que rodean el sendero (riachuelos, charcas, la silueta característica de un monte); todas estas percepciones, vinculadas entre sí en la trama del recorrido y de su finalidad (cazar animales), junto con las ideas nebulosas con las que pueden envolver a estos animales, constituirán el momento nematológico gracias al cual el sendero efectivo se transforma en camino por los sucesivos recorridos de la banda o de otras bandas, aliadas o enemigas. La nematología de este camino magdaleniense no sería en modo alguno superestructural o prescindible a la escala en la que tiene lugar, sin perjuicio de sus transformaciones, de sus complicaciones, a veces absurdas, o de sus simplificaciones. Pero sin ella el camino, como institución, no hubiera podido constituirse.

La nematología de una institución compleja k (o de un complejo K de instituciones) no es, en ningún caso, un mero sobreañadido (una superestructura, una superstición) a su tecnología básica, como si esta hubiera podido funcionar por sí sola, o pudiera seguir funcionando una vez establecida por sí sola. Sin duda, muchos trozos de una nematología k pueden haberse generado como brotes o ramificaciones independientes de la estructura técnica básica, una vez que la institución k está ya en marcha, pero esto no autorizaría a extender a la nematología k en general la consideración de superestructura. A la nematología le corresponde ante todo representar el curso global y específico implicado en las tecnologías k, tal como han ido decantándose en el curso de su desarrollo en el que necesariamente ha de enfrentarse con tecno-

logías alternativas, convergentes o divergentes, afines, amigas, hostiles o enemigas. Tiene también que tratar de representar la visión que las demás instituciones de su entorno tienen de ella misma (la teología dogmática, considerada como nematología de una religión positiva dada, se desdobla así en diversas direcciones, que han recibido denominaciones conocidas tales como «teología dogmática», teología fundamental, apologética).

Capítulo 6

Concepciones formalistas de la democracia



→ LAS CONCEPCIONES FORMALISTAS DE LA DEMOCRACIA GIRAN EN TORNO A LA CAPA CONJUNTIVA DE LA SOCIEDAD POLÍTICA

Llamamos concepciones formalistas de la democracia, como caso particular de las concepciones formalistas de la sociedad política, a aquellas concepciones que, en el terreno ideológico y en la medida de lo posible en el terreno tecnológico, tratan de establecer su estructura en la capa conjuntiva de la sociedad política en general, y de la democracia en particular, ya sea de modo exclusivo, ya sea de modo preferencial, dejando de lado a la capa basal y a la capa cortical, o bien tomándolas en cuenta a través de la capa conjuntiva (véase en el glosario «Sociedad política»).

La capa conjuntiva engloba, como hemos dicho, a todos los componentes descendentes y ascendentes de la sociedad política

que tienen que ver con el poder legislativo, y también con el poder ejecutivo y con el poder judicial.

El fundamentalismo democrático supone organizada la sociedad política desde su capa conjuntiva, entendida como una totalización de esa misma sociedad política, una totalización capaz de envolverla y transformarla (ideológicamente, al menos) en una realidad autosostenida y soberana, «el Pueblo». Suponemos que la decisión del fundamentalismo democrático equivale a la concepción del Pueblo como principio de las decisiones políticas (relativas a la capa basal o a la capa cortical) que sus representantes parlamentarios establecen ateniéndose a la ley de las mayorías (cualquiera que sean los criterios técnicos para calcularlas). Lo verdaderamente significativo sería esto: que, sin perjuicio de la fase de debate y argumentación de las propuestas durante la campaña electoral, o de los debates y argumentaciones parlamentarias en torno a las diferentes propuestas de las partes (o partidos) de los representantes, lo que transforma a un candidato en representante del pueblo o a una propuesta parlamentaria en ley no es formalmente su condición de conclusión lógica de una argumentación, sino su condición formal de haber obtenido la mayoría en las votaciones. He aquí un modelo práctico simplificado de fundamentalismo democrático ejercido, que dibuja un importante empresario de la sociedad civil cuando un periodista le pregunta por la situación política del momento: «Ante cualquier situación difícil [referida de hecho a la capa basal o a la capa conjuntiva] los empresarios demócratas hemos de comenzar por respetar las posiciones que los políticos defienden, según el partido al que pertenecen; hay que suponer que cada parlamentario, como representante del pueblo, a través de un partido, tiene sus razones para marcar unas pautas en lugar de otras, y el único criterio democrático con capacidad para decidir el acierto o la verdad de un proyecto dado serán las urnas, a través de las cuales el pueblo dará la confianza a un partido o a una ley y se la retirará a los demás».

Nos parece evidente que este criterio formal (el principio de la democracia procedimental, que preside en democracia la capa conjuntiva) utiliza el argumento de autoridad, invocando al Pueblo (representado por el Parlamento) de modo análogo a como en el Antiguo Régimen se invocaba a la autoridad divina (representada por la jerarquía eclesiástica) como fundamento de las decisiones políticas.

En cuanto a los contenidos de la capa basal y de la capa cortical —a los cuales el formalismo dejaría fuera de foco, o los consideraría oblicuamente, de reojo— baste decir ahora que la capa basal se corresponde con la llamada esfera económico-doméstica (incluyendo la crianza de los hijos) o económico-política (producción, distribución, empresas, instituciones financieras, bolsa, trabajo, sindicatos). La capa basal, como «sociedad civil», se contrapone a la sociedad política, prácticamente reducida a los contenidos conjuntivos y corticales. Y la capa cortical engloba a todo lo que tenga que ver con las interacciones entre una sociedad política dada y las otras sociedades políticas (guerra, ejército, diplomacia, comercio internacional) o cuasi políticas, a la vez externas e internas al Estado (como pueda serlo la Iglesia católica, pero también los partidos políticos federados con partidos extranjeros).

Lo decisivo de las concepciones formalistas de la democracia sería su referencia directa y propia a las materias basales o corticales desde la capa conjuntiva de la sociedad política. Se diría que las concepciones formalistas de la democracia no logran o no saben establecer un esquema de conexión en la sociedad política entre la capa basal y la capa conjuntiva, ni entre esta y la capa cortical. Parece como si considerasen a estas capas como realidades ya dadas, que se suponen «obviamente» yuxtapuestas o involucradas, pero sin que se ofrezca una representación de esta «involucración factual obvia».

El formalismo democrático se hace presente en muchas concepciones que aparentemente tienen muy poco que ver con él. Por

ejemplo, la idea de un «Estado de bienestar» incorpora al Estado responsabilidades de orden económico «basal», tales como la seguridad social, educación, atención a las viviendas, jardines o parques abiertos a los trabajadores, a los jubilados o a los impedidos... Pero la idea del Estado de bienestar (tal como se prefiguró, por ejemplo, en el Plan Beveridge en plena Segunda Guerra Mundial) incorpora la política del bienestar a los fines del Estado, a través de su capa conjuntiva, o desde ella. Los trabajadores o los jubilados, en efecto, comienzan a constituirse en objetivos de la acción política, pero en cuanto ciudadanos y electores de la sociedad política; la idea del Estado de bienestar no alude, sin embargo, al menos directamente, a toda aquella parte de la esfera económica basal que tiene que ver con la creación y dirección de las grandes industrias «estratégicas», o al desarrollo del comercio nacional o internacional.

También la llamada «doctrina social de la Iglesia» (católica), desde la *Rerum Novarum*, puede ilustrar el concepto de formalismo político ejercido del que estamos hablando, y esto por su «principio de subsidiariedad». El Estado, según esta doctrina, no tiene como misión atender a la esfera económica, en la que se asienta la sociedad civil (sobre todo en el llamado segundo sector, que engloba a las sociedades civiles no gubernamentales y no lucrativas), sino únicamente en los casos en los cuales la marcha de la esfera económica (basal) plantea los problemas que se englobaban bajo el rótulo de la «cuestión social».

Por último, el formalismo tampoco da cuenta de los «compromisos corticales» que de hecho tiene toda sociedad política. El formalismo, utilizado desde una óptica pacifista, no puede explicar las razones por las cuales el Estado sostiene a un ejército y lo hace intervenir en acciones bélicas, que en vano trata de disimular cambiando el nombre de Ministerio de la Guerra por el de Ministerio de Defensa, y acudiendo a la ideología (mejor aún, a la nematología) según la cual el ejército solamente va a la guerra

«en misión de paz», aunque vaya equipado con misiles, ametralladoras, carros de combate («hay que alcanzar la paz, no la victoria», proclaman muchos demócratas fundamentalistas, creyendo expresar pensamientos profundos, como si la paz, como objetivo político, fuera algo independiente de la victoria, como si la paz no fuera siempre la paz de la victoria, la paz que busca imponer el orden del vencedor).

→ EL FORMALISMO DEMOCRÁTICO HEREDA LA CONCEPCIÓN DEL ESTADO DEL ANTIGUO RÉGIMEN

El formalismo, en la conceptuación de las sociedades políticas en general, y de las democráticas en particular, no afecta únicamente al momento nematológico de estas sociedades, sino también a su momento tecnológico. Dicho en términos comunes, el formalismo no es solo una teoría del Estado, o de la democracia, sino también una tecnología más o menos vergonzante, en la medida en la cual sus prácticas basales o corticales procuran atenuarse o disimularse para tratar de ajustarse a su concepción reductora de la política a la capa conjuntiva (al poder legislativo y al poder judicial, a los cuales se subordina enteramente el poder ejecutivo).

Este proceder «vergonzante», o, si se prefiere, de enmascaramiento del significado de la actividad política, se advierte claramente en las políticas del Antiguo Régimen, en el cual, por ejemplo, las acciones bélicas (de conquista o de reconquista) se justificaban en nombre de la caridad o de la fraternidad que giraba en torno a los individuos, y se explicaban en función de la evangelización (o de la coranización) de los individuos humanos que iban a ser conquistados o reconquistados. En cualquier

caso, el Antiguo Régimen (y herederos suyos son los Estados modernos) mantenía sus obligadas técnicas (o prácticas) de beneficencia no directamente en cuanto tal Estado (como pudiera haberlo hecho el Estado romano repartiendo trigo a la plebe frumentaria), sino a través de la Iglesia, como sociedad civil (la Ciudad de Dios), que se suponía impulsada por la caridad antes que por la justicia, y actuaba a través de instituciones específicas tales como hospitales, comedores, leproserías, etc. Las instituciones caritativas del Antiguo Régimen se transforman hoy en las llamadas ONG, encargadas de las actividades de fraternidad y de solidaridad que el Estado no asume directamente por sí mismo, pero sí a través de ellas, a las cuales protege y aun financia.

El formalismo prevaleció, en general, en la nematología y en la tecnología de las revoluciones modernas que derrocaron al Antiguo Régimen e instauraron la sociedad democrática, al menos en sus líneas embrionarias. El Nuevo Régimen, el de 1789, fue ante todo una revolución que tuvo lugar en la capa conjuntiva, mediante la sustitución del rey y de los estados generales, estamentales, por una Asamblea que representaba «teóricamente» a todos los ciudadanos del pueblo francés. Por supuesto, el nuevo Estado tenía que acudir urgentemente a las tareas de abastos, a las de organización de la producción agrícola o industrial, a regular el comercio, es decir, a ocuparse en serio de la capa basal. Pero esto lo hacía ante todo para lograr la subsistencia de los ciudadanos republicanos, en cuanto miembros de la capa conjuntiva. Y si tenía que atender urgentemente a la movilización y organización del ejército (a la capa cortical), era precisamente para defender a estos mismos ciudadanos de las agresiones de los imperios que rodeaban a la nueva Nación francesa. El «giro agresivo» o expansivo, no solo defensivo, que tomó la revolución con Napoleón no era fácil de explicar, ni en la teoría ni en la práctica de la revolución político-conjuntiva. Por ello no tiene nada de extraño que

muchos intérpretes de la Revolución consideren a Napoleón como la mejor expresión del fracaso de la Revolución misma.

> LA DEMOCRACIA MODERNA BUSCA ANTES LA IGUALDAD QUE LA LIBERTAD, PORQUE CREE SABER QUE AQUELLA ES CONDICIÓN DE ESTA

El formalismo constituye el núcleo mismo del llamado «Estado burgués de derecho», o bien de la «Democracia burguesa», o bien del «Estado liberal de derecho».

Los efectos principales de la Revolución Francesa, al enfrentarse con el Antiguo Régimen, tuvieron que ver sobre todo con el derrocamiento de la jerarquía feudal, es decir, con el desgarramiento de la red conjuntiva establecida que incorporaba a cada individuo en la sociedad, y lo relacionaba tanto con sus superiores como con sus inferiores. El Antiguo Régimen implicaba explícitamente la desigualdad entre los hombres, y esta desigualdad entre seres que se necesitaban internamente unos a otros venía acompañada de un sentimiento de sociabilidad o dependencia mutua, de fraternidad o de solidaridad contra los terceros, que pretendían romper la jerarquía o deteriorarla.

La revolución se levantó contra esta jerarquía conjuntiva en nombre, sobre todo, de la igualdad. Porque la libertad no se concebía como un don que pudiera ser disfrutado sin la igualdad. Si el señor mantenía desigualdades objetivas sobre sus criados —en prerrogativas rituales, como ceder el paso, en indumentos, en cultura, en tratamientos, en renta—, estos no podrían sentirse libres, puesto que estaban constantemente sometidos a todas las normas que derivan de la jerarquía: no tendrían libertad para vestir una casaca como su señor, ni tendrían libertad para sentarse a su mesa (*convivium*), ni para casarse con su hija (*connubium*).

Tocqueville lo advirtió certeramente en su obra maestra, *La democracia en América* (tomo II, 2.ª parte, cap. 1.º): «Por qué los pueblos democráticos manifiestan un afecto por la igualdad más ardiente y duradero que por la libertad». Tocqueville dice que aunque la libertad sea característica de la democracia, y aun sea imposible alcanzar la igualdad sin la libertad, lo cierto es que «los bienes que la libertad procura no se perciben sino a la larga, y no siempre es fácil descubrir la causa que los origina». Es cierto que la libertad política procura de vez en cuando «sublimes placeres a cierto número de personas». Pero la igualdad «proporciona multitud de pequeños goces cotidianos a cada hombre» (a todos los hombres). La pasión que engendra la igualdad será a la vez enérgica y general (Tocqueville no juzga sobre la profundidad de esta pasión por la igualdad y menos aún de su conexión con la corrupción, en el sentido en que antes hemos comentado).

La libertad, la igualdad y la fraternidad son ideales formales (que Danton encadenó) que figuran y siguen figurando en las banderas revolucionarias. Ideas formales porque se sobrentienden como objetivos a conseguir en el ámbito de la capa conjuntiva.

Libertad, como «libertad de»: libertad respecto de los gremios, de la familia, de la censura; libertad de expresión, de reunión y aun de pensamiento (como si el pensamiento verdadero pudiera ser libre); libertad de contratación, que en la práctica, como advirtió Marx, equivalía a una libertad para vender la fuerza del trabajo, es decir, para morirse de hambre.

¿Igualdad formal? Pues la igualdad requiere parámetros: igualdad en peso, en volumen, en color, en idioma. Por ello la igualdad se hace formal acogiéndose a los parámetros más superficiales, aquellos que no afectan al fondo de la realidad personal. Puedo igualarme a otra persona en el indumento o en el acceso a un museo de arte; pero esta igualación no envuelve la igualdad en elegancia o en cultura artística. La igualdad, como reconocía Tocqueville, conduce al individualismo, que aísla a unos respecto de

otros; el individualismo conduce al egoísmo. Los individuos que reclaman sus derechos son los que más se aproximan al ideal de la igualdad formal.

También la fraternidad degenera en puro formalismo cuando se concibe como fraternidad universal (cuyos límites fácilmente rebasan la línea fronteriza del Género humano actual, y se extienden hacia los homínidos, hacia el *homo antecessor* o hacia el australopiteco). Porque entonces la fraternidad afecta al menos a todos los hombres sin necesidad de precisar cuáles sean sus padres y sus madres en función de los cuales se funda la fraternidad (suponemos que ha dejado de lado las figuras míticas de Adán y Eva).

Y esto afloja la solidaridad de los miembros de un grupo frente a otros grupos. Mientras que la solidaridad de la sociedad aristocrática del Antiguo Régimen se establecía en la forma de una red que anudaba a los señores entre sí y con sus vasallos, frente a otros reinos, en la sociedad democrática se esfuma políticamente y se vuelve neutra, es decir, se transforma en un ideal ético antes que en un ideal político.

La triada de valores supremos, Libertad, Igualdad y Fraternidad, puede considerarse de hecho como índice de la holización de una sociedad constituida como un todo atributivo, de partes heterogéneas, con una anatomía diferenciada. Esta sociedad diferenciada será reducida a la nada al transformarse, sobre todo en el terreno teórico o ideológico, en el conjunto abstracto de unidades o átomos, iguales entre sí, que la forman. Porque la holización es una abstracción mediante la cual los individuos átomos de una sociedad quedan igualados en derechos y en deberes, que los equiparan según criterios externos y artificiosos, aunque importantes prácticamente. Criterios que requieren ser corregidos constantemente por la propia acción política, y muchas veces por iniciativa individual, precisamente mediante la corrupción de estos individuos en busca de la igualdad y de la libertad definida en el tablero social en el que juegan.

→ EL FORMALISMO DEMOCRÁTICO DESVINCULA A LA DEMOCRACIA DE LAS NACIONES POLÍTICAS

El formalismo político en la nematología y en la tecnología no es, sin embargo, un «producto moderno», surgido de la nada, puesto que aparece en toda circunstancia en la cual se forman clases homogéneas mediante las cuales los individuos o elementos quedan ecualizados. Solo que en el Antiguo Régimen, y aun en el esclavismo antiguo, las clases ecualizadoras que se formaban tenían un radio más restringido. Así, cuando Aristóteles define la democracia por el criterio «todos mandan» —se supone que igual, puesto que tienen un voto de igual valor en la asamblea—, está ya utilizando un criterio formal, dado que esos «todos que mandan igual» (en la votación) son solo «todos los que mandan» (excluyendo mujeres, metecos y esclavos). La igualdad es aquí formal, y su radio se extiende solo a una «aristocracia», la que posee derecho a voto en la asamblea.

Pero en la época moderna el mismo o parecido criterio de Aristóteles es utilizado para definir la igualdad propia de las democracias republicanas, contradistintas de las repúblicas aristocráticas. La definición de la democracia por la soberanía del pueblo, como conjunto de todos los individuos de diferentes profesiones, gremios, etc., que sean ciudadanos, es también una definición «formalista», conjuntiva, de la democracia. En esta definición quedan segregadas, en efecto, la capa basal y la capa cortical, mientras que la capa conjuntiva se convierte en una clase abstracta respecto del territorio, la lengua, las costumbres, la historia social, etc.; una clase abstracta dada en el supuesto conjunto de la «Humanidad» o del Género humano.

De este modo la idea de democracia queda desvinculada de la Nación, y sustantivada como si fuera un carácter formal que afecta a cualquier sociedad política que se gobierne por el principio democrático. Desde el formalismo democrático, las naciones políticas podrán llegar a ser consideradas como «unidades secundarias» delimitadas por líneas fronterizas de puntos artificiales, «cantidades despreciables»: la Nación o la nacionalidad —han dicho las autoridades socialdemócratas españolas— carecen de verdadera importancia política. La democracia formal se aproxima con ello al cristianismo ecuménico, para el cual lo decisivo era ser cristiano, y lo secundario o accesorio era ser cristiano francés, italiano, español o turco. Asimismo lo decisivo ahora será ser demócrata (y lo secundario o accesorio ser demócrata francés, italiano, español o turco).

Todos los individuos humanos que pertenecen a esa clase serían demócratas, independientemente de la nación a la que pertenecen, y por tanto, afines entre sí. Pero con ello dejaríamos de lado una característica lógica decisiva, a saber: que aun cuando la democracia, como relación entre ciudadanos iguales, en cuanto electores (una vez superados los límites históricos del voto censitario o del voto masculino, y proclamado el sufragio universal), es una relación universal a todos los ciudadanos que pertenezcan a esa democracia, esta relación no es conexa, porque aunque todo ciudadano tenga, teóricamente al menos, la relación de conciudadano —relación de equivalencia o de igualdad con algún otro—, sin embargo, dados dos conciudadanos, estos no tienen por qué ser conciudadanos entre sí. Dicho de otro modo: la clase de los individuos de la democracia abstracta se divide en clases disyuntas de conciudadanos (salvo los casos de doble nacionalidad); y estas clases corresponden a la Nación, cuya diferenciación y oposición no logra anular la condición común de demócratas.

Una variante de este formalismo asociado a la definición de la democracia por la «soberanía del pueblo» es la definición que hoy proponen algunos politólogos de la democracia a partir del «principio de autonomía». «Un principio que reconoce la indispensabilidad de la "igual autonomía" de todos los ciudadanos» dice

David Held en su libro *La democracia y el orden global*. Tras distinguir la soberanía del Estado y la soberanía del pueblo, enuncia de este modo el principio de autonomía:

> Las personas deben gozar de los mismos derechos y, por consiguiente, cargar con los mismos deberes, en el momento de especificar el marco político que genera y limita las oportunidades a su disposición; es decir, deben ser libres e iguales en la determinación de las condiciones de sus propias vidas, siempre y cuando no dispongan de este marco para negar los derechos de los demás.*

El formalismo se manifiesta aquí patente por el hecho de que no se determinan materialmente (por ejemplo, económicamente) cuáles sean esos derechos y deberes que pueden variar notablemente de unas sociedades democráticas a otras.

También es formalista —un formalismo ligado a la idea de la «democracia burguesa»— la definición de la democracia por el Estado de derecho, un concepto vinculado a la escuela hegeliana que prefiguraron Th. Welcker en 1813 y R. von Mohl en 1824, del que hablaremos más adelante. En efecto, la democracia solo puede definirse por el Estado de derecho cuando a su vez este se define (pidiendo el principio) como un «Estado democrático de derecho».

Pero el concepto de Estado de derecho es redundante, porque todo Estado es Estado de derecho, es decir, es una sociedad política que se ajusta a un sistema de leyes escritas, tanto si estas leyes son esclavistas, como si son aristocráticas o democráticas.

Para evitar esta redundancia se introduce una distinción *ad hoc* entre Estado «legal» y Estado «de derecho»; pero el criterio de distinción es otra vez metafísico, y vuelve a pedir el principio. Se supone, en efecto, que el Estado de derecho democrático es aquel cuyas leyes proceden de la soberanía del pueblo, a diferencia del Estado meramente legal, cuya constitución puede ser impuesta por un grupo hegemónico y no por el pueblo. Pero la cuestión que hay que dilucidar es la cuestión de la diferencia entre el pueblo soberano democrático y el que no lo es; diferencia que se minimiza si se tiene en cuenta que el pueblo no es en ningún caso quien diseña las leyes o las selecciona a partir de sus costumbres. El diseño, la selección y el ordenamiento jurídico es siempre obra de grupos dirigentes (sean oligarquías económicas, sean colegios sacerdotales o de jurisperitos), de suerte que la diferencia entre el Estado legal y el Estado democrático de derecho no cabe ponerla en la ingenua distinción entre «leyes impuestas al pueblo» y «leyes emanadas del pueblo», salvo que se confunda la «emanación» con la ceremonia del sufragio universal.

* David Held, *La democracia y el orden global*, Paidós, Barcelona, 1997, pág. 183.

Capítulo 7

La concepción materialista de la democracia



→ LA DEMOCRACIA MODERNA COMIENZA HEREDANDO EL FORMALISMO CONJUNTIVO DEL ANTIGUO RÉGIMEN

Mantenemos la tesis de que la distinción entre lo que llamamos concepciones materialistas de la democracia (y aun de la sociedad política en general) en cuanto se enfrenta a los conceptos formalistas no es una mera oposición académica o escolástica entre «teorías de la democracia», ni su oposición es meramente taxonómica, sino que tiene alguna correspondencia con las sociedades democráticas, embrionarias o avanzadas, realmente existentes, en cuanto tecnologías políticas efectivas.

Desde este punto de vista, las teorías escolásticas y sus opuestas doxográficamente podrían ponerse en relación con las nematologías correspondientes a esas tecnologías políticas. En este sentido, acabamos de decir que el formalismo político (es decir, las

concepciones formalistas en el sentido propuesto: «las que segregan la capa basal y la cortical») se corresponden ante todo con la política del Antiguo Régimen, en la medida en la cual dejaba al cuidado de los particulares o de la Iglesia la capa basal (la distribución de alimentos y ropas a los pobres, la educación, los cuidados médicos a enfermos, hospitales religiosos, etc). Es decir, quedaban al cuidado de las economías domésticas o de la caridad los contenidos más importantes que hoy llamamos «beneficencia» y aun Estado de bienestar.

Tras la reforma protestante, en los Estados del Antiguo Régimen, estos contenidos de la capa basal continuaron confiados a las economías particulares o a las iglesias, ahora adscritas a los territorios propios de cada Estado. La Iglesia dejó de ser una agencia internacional y se fragmentó en los diversos Estados modernos, si bien la Iglesia católica romana mantuvo un ecumenismo efectivo, aunque fuera indirecto, a través de otros Estados, y en particular, a través del «Patronato real» concedido a los Reyes Católicos respecto de la Iglesia española, que se ocupaba de las Indias occidentales. En el Antiguo Régimen —podríamos decir— la capa basal quedaba segregada del Estado, orientado sobre todo a las capas conjuntiva y cortical, y se encomendaba a la sociedad civil (que incluía a la Iglesia, a la Ciudad de Dios, como primera sociedad civil contradistinta en una escala comparable a la sociedad política).

El Nuevo Régimen, abierto por la Gran Revolución, comenzó también avanzando por la capa conjuntiva del Estado, y por supuesto atendiendo muy especialmente a la capa cortical (las guerras defensivas de la Francia revolucionaria entre las potencias imperiales que la rodeaban —que cabe simbolizar en la batalla de Valmy— y las guerras ofensivas de Napoleón, que cabe simbolizar en la batalla de Austerlitz). La capa basal quedó teóricamente (nematológicamente), y en parte tecnológicamente, en manos de la sociedad civil, es decir, de la Iglesia y de la nueva sociedad burguesa, en el sentido hegeliano (no en el sentido marxista de la *Bürgerliche Gesselschaft* del §523 de la *Enciclopedia*).

De hecho, las tres primeras generaciones de la izquierda revolucionaria que derribaron al Antiguo Régimen (de las que hemos hablado en *El mito de la izquierda*), la jacobina, la liberal española y la anarquista, orientaron su acción política y teórica, ante todo, a la capa conjuntiva, al traspaso de la soberanía real al pueblo, y dejaron a la capa basal al cuidado de la sociedad civil. La idea de democracia comenzó a extenderse, ante todo, en el terreno conjuntivo.

Los planes y programas revolucionarios evolucionaron a lo largo del siglo XIX; por ejemplo, en 1849 apareció un manifiesto, suscrito por Ordax Avecilla, Puig y Aguilar y otros republicanos y progresistas en torno al cual se fundó el Partido Demócrata. También el anarquismo —que llevó al límite el repliegue del Estado hacia el recinto de su capa conjuntiva, hasta el punto de proponer la liquidación de esta capa— comenzó en la primera época de la revolución, pero se mantuvo vivo en Saint-Simon y Godwin y culminó en Bakunin con el anarcosindicalismo.

→ LA «DERECHA SOCIALISTA» DE CUÑO HEGELIANO

Fue, por tanto, la evolución de la sociedad burguesa y su despliegue capitalista lo que determinó la consolidación de masas de trabajadores teóricamente iguales y libres. Iguales en el momento de vender su fuerza de trabajo por un «salario equitativo» que será el resultado de un reparto equitativo establecido en el modo de producción capitalista (del que habló Marx con asombrosa precisión en la parte I, 2 de su *Crítica del programa de Gotha*).

Estas masas de trabajadores organizados políticamente obligaban a un cambio de perspectiva de la política real, tratada tanto en su momento tecnológico como nematológico.

Su evolución tomará direcciones que la aproximan hacia el materialismo político, es decir, hacia la incorporación de algún modo de la capa basal a los planes y programas del Estado. Es cierto que la aproximación no tuvo lugar siempre en el momento nematológico, sino más bien en el tecnológico; por ejemplo, en la tendencia de la evolución del capitalismo (estudiada por Hobson y Lenin) hacia el imperialismo.

Esta evolución hacia el materialismo político podría ser considerada en tres de sus corrientes principales:

La primera, la que se enfrentaba con el anarquismo y después con la socialdemocracia y con el marxismo. Una corriente considerada por ello comúnmente como «corriente de derecha» (aun cuando habría que definirla como «derecha socialista»).

Las otras dos, interpretadas comúnmente como corrientes de izquierda, la socialdemócrata (la «cuarta generación») y la comunista marxista-leninista (la quinta generación, si bien esta generación no se consideró nunca a sí misma como izquierdista: «El izquierdismo, enfermedad infantil del comunismo», en fórmula de Lenin).

El representante sin duda más importante de la primera corriente, al menos en lo que al momento nematológico de la evolución concierne, fue Hegel. La concepción hegeliana del Estado sigue aferrada al formalismo conjuntivo y cortical, pero de una manera tal que el Estado, en cuanto aparece involucrado en un proceso más amplio, el de la evolución del Espíritu objetivo (según sus tres fases: familia, sociedad civil y Estado), no puede decirse que esté desvinculado de la capa basal, sino apoyado en ella, puesto que la sociedad civil está presupuesta siempre por el Estado. Y la sociedad civil comprende todas aquellas instituciones que se orientan a la «satisfacción de las necesidades» con

la riqueza (§199 de la *Filosofía del Espíritu*), a todo lo que tiene que ver con la defensa de la propiedad y a todo lo que tiene que ver con la administración y con las corporaciones (§230 a §256 de la obra citada). Pero no por ello la sociedad civil, correspondiente a la capa basal, que es presupuesta por el Estado, es la base *(Aufbau)* del Estado, en el sentido que le daría Marx. Y esto es debido a que Hegel subordina, en cuanto al fin, la sociedad civil al Estado, y no al revés: aunque la capa basal es anterior al Estado en su proceso físico y material, está subordinada al Estado en cuanto este tiene respecto de ella el papel de *telos*, de fin.

De este modo, el Estado queda muy lejos de la condición de superestructura que le atribuirá Marx. El Estado es sobre todo gobierno (*Regierung*), pero no solo poder ejecutivo. Hegel considera artificiosa la división de poderes atribuida a Montesquieu, y no se ocupa propiamente, al hablar del Estado, de su capa basal, que queda también confiada precisamente a la sociedad civil. En parte a la Iglesia, al menos en la medida en la cual la Iglesia asume como propios los fines del Estado (§270 de la *Filosofía del Derecho*).

Por lo demás, el propio Estado hegeliano, concebido como fase superior del Espíritu objetivo, queda a su vez «envuelto» en el Espíritu absoluto, es decir, aproximadamente, en lo que hoy llamamos cultura, en su sentido circunscrito, a saber, arte, religión y filosofía.

Cabría decir, por esto, que Hegel continúa de algún modo la teoría del Estado de cultura propuesto por J. T. Fichte (remitimos a *El mito de la cultura*, pág. 78 de la 7.ª ed.). En efecto, el Estado hegeliano se subordina a la «cultura», a los valores de la cultura, que sin duda, a su vez, habrán de entenderse como valores concordantes con los del Estado que los promueve; en su momento mediante una *Kulturkampf*, como la que promovió Bismarck cuarenta años después de la muerte de Hegel.

La segunda corriente, convencionalmente clasificada como de izquierda, la cuarta generación de nuestro cómputo, es decir, la socialdemocracia, puede considerarse como una evolución de la «derecha hegeliana». De este estatismo aparentemente propio de la izquierda más radical, con el cual Marx se enfrentó varias veces. El estatismo mantenido por Luis Blanc, que predicó la necesidad de contar con el Estado para llevar a cabo las reformas sociales necesarias en materia de educación, de organización del trabajo o de la industria. Suele decirse que Blanc inspiró el grito que se oía en la revolución de 1848: *«Vive la Republique democratique et social!»*. También Fernando Lassalle, que fundó la Asociación General de los Trabajadores Alemanes, recibió la inspiración hegeliana, reforzada por su relación con Bismarck, en lo que al culto al Estado se refiere.

Las ideas de Lassalle, como es sabido, ejercieron gran influencia en el congreso de Eisenach (en el que se fundó el Partido Socialista Obrero Alemán) y en el de Gotha (1865), en el que se consolidó el SPD o Partido Socialdemócrata Alemán. El Programa de Gotha contiene, entre otras, esta declaración: «La clase obrera procura en primer término su emancipación dentro del marco del Estado nacional de hoy».

Marx se enfrentó duramente con esta frase: «Por oposición al Manifiesto Comunista y a todo el socialismo anterior, Lassalle concebía el movimiento obrero desde el punto de vista nacional más estrecho».

Muchos han visto en esta concepción de la socialdemocracia nacional una prefiguración del nacionalsocialismo de Hitler (desde la Unión Soviética, la socialdemocracia fue considerada como «socialfascismo»). Y, por supuesto, en línea socialdemócrata, aunque divergente de los nazis, se concibieron el *New Deal* de Roosevelt, la doctrina de Keynes y el Plan Beveridge para un Estado de bienestar.

Subrayamos, sin embargo, que el adjetivo «social», que se agregó al adjetivo «demócrata» (y que en 1848 se refería directamente a la república), aunque aludía desde luego a los contenidos más propios de la capa basal, no hacía esta alusión directamente, sino a través de los componentes sociales de la República. La esfera económica y sus leyes propias no se consideraban en sí mismas como políticas, como determinaciones del Estado y de su proceso político, al modo del materialismo histórico o económico; se consideraban como medios para dar solución a los problemas sociales, sin tener en cuenta que estos problemas —la cuestión social, en terminología de los papas— acaso derivaban ellos mismos de la esfera económica. Por ello, las «conjunciones republicano-socialistas» fueron siempre artificiosas, porque la solidaridad entre «republicanos» y «socialistas» solo se mantenía contra terceros (por ejemplo, contra el Antiguo Régimen, ni siquiera contra la monarquía constitucional). Los socialdemócratas podrían ser republicanos, pero los republicanos no tenían por qué ser socialistas.

La perspectiva socialdemócrata, sin embargo, confiaba y confía en que el progreso gradual y moderado dentro de cada Estado nacional podrá resolver pacíficamente la cuestión social. No se olvidarán las otras naciones socialdemócratas en marcha, y los lazos internacionales que es preciso mantener entre ellas; pero se confiará en una armónica sincronía entre todas las naciones en su común destino gradual hacia el socialismo.

Es cierto que, al final de la Primera Guerra Mundial, el Gobierno socialdemócrata alemán no dudó en fusilar a los espartaquistas que habían gritado el «¡Abajo a las armas!», en nombre de la fraternidad entre los obreros franceses y los alemanes. Después de la Segunda Guerra Mundial, y sobre todo después de la Guerra Fría, las democracias nacionales homologadas, principalmente las democracias parlamentarias socialdemócratas, acentuaron,

en nombre del humanismo y de los derechos humanos, las tesis de la armonía entre las diferentes naciones democráticas y aun la inminencia de una «alianza de las civilizaciones».

→ EL COMUNISMO MARXISTA INCORPORA EXPLÍCITAMENTE LA CAPA BASAL AL ESTADO, PERO SUSTITUYE LA DEMOCRACIA BURGUESA POR LA DICTADURA DEL PROLETARIADO

Fue el materialismo histórico, de cuño marxista, quien puso en primer plano la necesidad de incorporar directamente a la definición del Estado y de la democracia la esfera económica, es decir, la capa basal como fundamento del propio Estado, en la fase de la dictadura del proletariado.

Ahora bien, hay que tener en cuenta que la tesis central del materialismo económico, en cuanto materialismo histórico, establecía que la esfera económica, tal como aparece en el modo de producción capitalista (y, por supuesto, en los modos de producción anteriores: feudal, esclavista, etc.), implicaba ante todo una apropiación de los medios de producción por parte de una clase determinada, la clase de los expropiadores, que utilizaba la fuerza de trabajo de los expropiados, de los proletarios.

La lucha de clases derivada de esta doctrina pasaba a asumir el papel de motor de la historia. Y el Estado se concebía como resultante de una conspiración de los explotadores orientados a mantener a los explotados en su situación de explotación.

Una situación que, aunque tuviera como escenario los territorios de cada nación política, era propiamente internacional. En consecuencia, los comunistas (la quinta generación de la izquierda) consideraban absurdo cualquier plan o programa revolucionario a escala nacional, sobre todo si se mantenían los procedimientos del pacifismo gradualista. «Es precisamente bajo esta última forma de Estado de la sociedad burguesa donde se va a ventilar definitivamente por la fuerza de las armas la lucha de clases», decía Marx en su crítica al programa socialdemócrata de Gotha.

Lenin concluyó que la misma revolución de 1917, que se había producido en el «eslabón más débil», Rusia, de la cadena formada por los Estados capitalistas, fracasaría si los demás eslabones, empezando por Alemania, no lograsen hacer triunfar también la revolución. Nada habrá que esperar por tanto de la «vieja y consabida letanía democrática: sufragio universal, legislación directa, derecho popular, milicia del pueblo...» (Marx). La revolución no era posible sin contar con el Estado; era preciso contar con el Estado pero no como el fin definitivo al modo socialdemócrata, sino a través de una transitoria dictadura del proletariado orientada precisamente a la extinción del Estado en una primera «fase dolorosa de la sociedad comunista tal y como brota de la sociedad capitalista, después de un largo y doloroso alumbramiento». Porque el derecho no puede ser nunca superior a la estructura económica ni al desarrollo histórico de la sociedad por ella condicionada.

> En la fase superior de la sociedad comunista, cuando haya desaparecido la subordinación esclavizadora de los individuos a la división del trabajo, y con ella, por tanto, la oposición entre el trabajo intelectual y el trabajo manual; cuando el trabajo no sea solamente un medio de vida, sino la primera necesidad vital; cuando, con el desarrollo de los individuos en todos sus aspectos, crezcan también las fuerzas productivas y corran a chorro lleno los manantiales de la riqueza colectiva, solo entonces podrá rebasarse totalmente el estrecho horizonte del derecho burgués, y la sociedad podrá escribir en sus banderas: ¡De cada cual, según sus capacidades; a cada cual, según sus necesidades!*

* Carlos Marx, *Crítica del Programa de Gotha,* 1875.

Concluimos por nuestra parte: en ese Estado final no cabría hablar en ningún caso de democracia. La democracia solo tiene significación en el ámbito del Estado, como la igualdad de las caras de un hexágono solo tiene sentido dentro del poliedro cúbico. Al extinguirse el Estado, la democracia desaparece, entre otras cosas porque también desaparecerían las relaciones de igualdad o desigualdad entre los hombres que participan en una tarea común. Allí ya no regirá ninguna ley de reparto equitativo guiado por la igualdad aritmética: «¡De cada cual, según sus capacidades; a cada cual, según sus necesidades!».

Si se quisiera seguir hablando de reparto equitativo habría que acudir a la igualdad proporcional, analógica o geométrica. Pero esta igualdad proporcional se funda precisamente, como toda analogía, en la desigualdad más radical, sobre la cual se fundamenta. Los escolásticos lo sabían muy bien: los análogos se refieren a cosas que son diversas en sí mismas pero solamente semejantes según alguna proporción (*simpliciter diversa, secundum quid eadem*).

→ LA CONCEPCIÓN DE ESTADO DEL MATERIALISMO FILOSÓFICO

La posición del materialismo filosófico, tanto frente a la socialdemocracia como frente al comunismo marxista leninista, implica una vuelta del revés (un *Umstülpung*) de las tesis marxistas sobre el Estado. Y en este punto la vuelta del revés es terminante. *El Estado no es el resultado de la lucha de clases, sino que la lucha de clases comienza con el Estado.*

En efecto, cada sociedad política se define precisamente por la *apropiación* de un territorio, y antes de esta apropiación no existe el derecho de propiedad, porque el derecho aparece con el

Estado. El llamado «derecho natural» es un concepto metafísico. Un grupo humano extenso que se ha apropiado de un territorio proporcionado carece de todo derecho positivo hacia ese territorio: no cabe invocar el derecho del primer ocupante, que es un derecho positivo instituido ya en el ámbito de un Estado. Cualquier otro pueblo podrá ocuparlo, y la única razón de no hacerlo, supuesto que le interese, es la resistencia que le oponga el primer ocupante (o la coalición de ese primer ocupante con los ocupantes vecinos). De este modo ocurre que a medida que los grupos humanos van asentándose en territorios definidos, es decir, haciéndose sedentarios, estos grupos, aún no divididos en clases, se asentarán y defenderán la ocupación de su territorio resistiendo a los terceros que también pretenden ocuparlo en nombre de su derecho natural.

Ahora bien, el territorio ocupado y sus riquezas (bosques, ganados, tierras de labor, subsuelo, petróleo, metales...) es la base imprescindible de toda sociedad política, su capa basal. El nombre tradicional de este territorio basal, en cuanto «tierra de los padres» (el territorio basal es siempre, en parte o en todo, un territorio heredado), es el de Patria; por ello el «patriotismo» se refiere ante todo (desde una perspectiva materialista) a ese territorio basal, o tierra de los padres, y en vano se pretenderá sustituir (como pretendió J. Habermas) el patriotismo genuino por un «patriotismo de legistas», el patriotismo formalista (conjuntivo) denominado «patriotismo constitucional», como si la Patria resultase de la Constitución, y no la Constitución de la Patria. El grupo ocupante se constituye como sociedad política precisamente para vivir en su territorio y de su territorio, para vivir en aquello que en el curso del tiempo se irá consolidando como tal. La patria se irá haciendo en la historia; propiamente la patria es más una idea histórica que una idea geográfica, como le ocurre también a la Nación política. En función de la capa basal se irán organizando las restantes capas del Estado, la capa cortical (para

defenderse de los pueblos exteriores virtuales atacantes) y la capa conjuntiva (para administrar y regular la capa basal, en función de los fines de la propia sociedad política).

Y en estas regulaciones aparecerá en primer plano la regulación de los repartos interiores del territorio apropiado. Es aquí en donde surge la propiedad en sentido jurídico estricto, como propiedad privada, y el derecho positivo a ella, establecido por el grupo social que controla la ocupación del territorio. El reparto será desigual, y muchas familias o individuos se quedarán sin nada. Las clases sociales, en función de la propiedad privada de los medios de producción, surgirán de esta situación.

Pero su conflicto no anulará la condición de dueños (si no de propietarios) del territorio apropiado, de la patria, que corresponde a los desposeídos de la propiedad. Y así, en el conflicto con otras naciones, los desposeídos de una nación dada se enfrentarán a muerte con los desposeídos de la otra nación en guerra. Porque aunque todos ellos sean «desposeídos» en su patria, sin embargo, cada uno es dueño en su condominio de la suya frente a los enemigos.

Esta es la razón por la cual el Estado constituido en el territorio ocupado tiene características comunes tanto si adopta la forma de una oligarquía como si adopta la forma de una tiranía o ulteriormente de una democracia. Lo decisivo es que estas formas no son separables de la Nación ni de los territorios en los que ella subsiste, es decir, de la Patria.

Conclusión: la «democracia», en abstracto, carece de todo sentido. Ello equivaldría, como hemos dicho, a definirla confinada en una capa conjuntiva abstracta que no estaría referida a ninguna Nación. Pero la democracia conjuntiva es preciso referirla a su capa basal y a su capa cortical. Y este punto es esencial.

El auge de la ideología formalista propio del fundamentalismo democrático, en lo que contiene de distanciación respecto de la capa basal, no se explica fácilmente a partir de los procesos conceptuales de sustantivación de determinadas características que solo alcanzan efectividad a título de determinaciones de otras realidades básicas (conceptualizaciones a partir de la sustantivación de la capa conjuntiva de una sociedad política, cuando esta sustantivación supone volverse de espalda a la realidad basal y cortical de tal sociedad). El auge de la ideología formalista de la democracia puede estar alimentado no ya tanto por el «olvido» o abstracción de la capa basal y cortical, es decir, de la Patria, sino por una voluntad de segregación respecto de esta Patria, es decir, de su capa basal, a fin de alcanzar la independencia (aun manteniéndose dentro de las formas democrático-conjuntivas), o bien la alianza con potencias políticas distintas. Los partidos secesionistas, en España (y no únicamente en España), insisten tanto o más en su vocación democrática cuanto más se esfuerzan por quitar importancia a la unidad basal (territorial) de España. «Lo importante es que las unidades territoriales resultantes de la balcanización de España sigan ajustándose al orden democrático; lo importante es la estructuración democrática de Europa, como confederación de distintos pueblos, comunidades autónomas o regiones dotadas de identidad propia.» El formalismo democrático deja de ser, de este modo, una mera teoría académica abstracta —que abstrae la capa basal o cortical, respecto de la capa conjuntiva— y se convierte en un instrumento ideológico orientado a separar la capa conjuntiva, no ya tanto de la capa basal en general, sino de la capa basal que constituye el núcleo de la Nación política cuya unidad se pretende disgregar.

Esta es la conexión más importante que el materialismo filosófico establece entre la capa conjuntiva de la sociedad democrática y su capa basal, que es, como hemos dicho, el núcleo de la idea de Patria. Por ello, aunque ciertos Estados sean democráticos según su capa conjuntiva, no por ello, considerados en sus relaciones mutuas, habrán de ser afines, amigos o aliados. Pueden ser enemigos a muerte, porque se enfrentan precisamente en torno

a una capa basal de referencia, o si se quiere, a la defensa de sus bienes, de su patrimonio. Quienes buscan disociar sistemáticamente la democracia de su núcleo basal (de la tierra de los padres, de la Patria) o bien están impulsados por el idealismo formalista más ingenuo, propio de legistas puros, o bien están movidos por una saña insaciable, alimentada por una memoria histórica corrompida que lleva a confundir a España, la Patria, con el franquismo. Una memoria histórica entre cuyos motores no cabe descartar a la acción de los secesionismos autonomistas, que asocian la idea de patria a «la dictadura» y proponen, por ejemplo, sustituir el lema «Todo por la Patria» que figura en todos los cuarteles por un «Todo por la Democracia», pero jamás por un «Todo por España».

La democracia es una modulación de la sociedad política; pero lo esencial en la sociedad política es la estructura de sus capas y no los «arreglos conjuntivos» según los cuales se nos presenta. España, por ejemplo, no comenzó como sociedad política con la democracia de 1978, ni siquiera con la Constitución de 1812. La Nación española, como sociedad política, si no ya como Nación política, existía mucho antes, por lo menos desde los tiempos en los cuales el bachiller Sansón Carrasco puede decirle a Don Quijote: «Sois honor y espejo de la nación española».

Ahora bien, es enteramente gratuito suponer que las diversas sociedades políticas que se reparten muy desigualmente la Tierra formen parte de una armónicamente preestablecida sociedad universal. También es gratuito suponer que puedan alcanzar esa armonía a partir del «sentimiento taxonómico» de estar envueltas por el Género humano.

Incluso si todas las sociedades alcanzasen la forma de las democracias parlamentarias, su unidad armónica no estaría asegurada. La democracia es siempre una modalidad en equilibrio inestable no solo en el terreno de sus realidades internas, sino también en el plano internacional.

→ MODELO REPRESENTATIVO, DESDE EL MATERIALISMO FILOSÓFICO, DE LA ESTRUCTURA DE UNA SOCIEDAD POLÍTICA

Reproducimos en el glosario de este libro el modelo de sociedad política defendido por el materialismo filosófico, en tanto es representable por la figura de un poliedro irregular de 3 x 3 = 9 caras (un eneaedro), según los tres ejes asignados a esta sociedad y las tres ramas de cada eje. Para la fundamentación de este modelo remitimos a *Primer ensayo sobre las categorías de las ciencias políticas* (Cultural Rioja, Logroño, 1991), *Panfleto contra la democracia realmente existente* (La Esfera de los Libros, Madrid, 2004) y *La fe del ateo* (Temas de Hoy, Madrid, 2007).

Capítulo 8

Las democracias realmente existentes como sujetos del predicado propio «corruptibles»

CUATRO ACEPCIONES DE «PROPIO»

¿Qué entendemos aquí por propiedad de un predicado respecto de un sujeto (en nuestro caso, de un sustrato político)?

Ateniéndonos a la tradición escolástica, que recogía clasificaciones de Aristóteles y de Porfirio, distinguiremos las consabidas cuatro acepciones del predicado «propio»:

(1) Un predicado es propio, en primera acepción, cuando se aplica a solo pero no a todo el sujeto (*soli sed non omni*). Cuando aplicamos el predicado «carpintero» al sujeto hombre («el hombre es carpintero»), lo aplicamos como predicado propio en su primera acepción, si queremos decir que solo los hombres pueden ser carpinteros (un pájaro solo es carpintero de modo metafórico), pero que no todos los hombres lo son.

(2) Un predicado es propio, en segunda acepción, cuando se aplica a todo el sujeto pero no solo a él (*omni non tamen soli*). El predicado «mortal» se aplica propiamente en su segunda acepción al hombre, porque todos los hombres son mortales, pero no solo a ellos, porque también son mortales los animales, las plantas y los hongos. El predicado propio, en esta segunda acepción, es un predicado genérico, sobre todo si es esencial, y, por derivación, si el predicado es accidental, pero afecta a todo el sujeto y no solo a él. Por ejemplo, el predicado «enfermo», en caso de una pandemia universal debida a una enfermedad que afectase también a los animales. El predicado «corruptible» es propio (en esta segunda acepción) de la democracia, porque afecta a todas las democracias, pero no solo a ellas, dado que genéricamente afecta también a todas las sociedades políticas.

(3) Un predicado es propio, en tercera acepción, si afecta a todo el sujeto, a solo él, pero no siempre (*omni et soli non tamen semper*). El predicado «súbdito» o «ciudadano» habría afectado a todos los hombres y solo a ellos, pero no los afectaría siempre si confiamos en un estado final anarquista de la humanidad.

(4) Un predicado es propio, en cuarta acepción, si afecta a todo el sujeto, a solo él y siempre (*omni soli et semper*). El predicado «racional» es propio de todas las personas humanas, solo afecta a ellas y las afecta siempre.

El llamado propio, como cuarto predicable de Porfirio, es un predicado que se aplica al sujeto como un accidente que, aun no siendo esencial, sin embargo deriva de la esencia. Algunos escolásticos consideraban, sin embargo, que el «propio cuarto predicable» podría asumir tanto la segunda acepción de propio como la primera. Y así cuando se dice que el hombre es «animal que ríe» se querría aplicar a solo el hombre, pero no a todo, sin perjuicio de ser considerado como predicado no esencial, sino accidental, o quinto predicable (es decir, no derivado de la esencia).

Cuando enunciamos como tesis central de este libro (una tesis que dirigimos, como diremos enseguida, contra el fundamentalismo democrático) la proposición «la democracia es corruptible», lo hacemos en sentido genérico, aplicando la corruptibilidad a todas las democracias, pero no solo a ellas. Pero no en sentido estrictamente esencial, porque no queremos decir que la democracia se defina esencialmente por su corruptibilidad. Queremos decir, sencillamente, que la corruptibilidad deriva de la misma esencia de la democracia, y que no es por tanto un «accidente aleatorio quinto predicable» (como pudiera serlo la corrupción de algún funcionario público). Queremos decir que la corrupción es un accidente propio de la democracia, derivado de su esencia, es decir, que es un accidente cuarto predicable.

Y precisamente por su condición genérica respecto de los diversos tipos de sociedad política (democráticas, oligárquicas, tiránicas, monárquicas...) la corruptibilidad puede afectar a las democracias tanto a nivel genérico como a nivel específico.

Esta distinción es de la mayor importancia crítica, pues es preciso discriminar, cuando denunciamos (o diagnosticamos) una corrupción en el curso de una sociedad democrática existente, si este predicado le afecta a nivel genérico (en cuanto sociedad política) o bien a nivel específico (precisamente en cuanto democracia).

No hay contradicción lógica alguna en que una corrupción definida, siendo propiedad genérica, pueda afectar específicamente al sujeto o sustrato, puesto que la especificidad no la ponemos en la corrupción en general, sino en el tipo específico de corrupción considerado, y en los mecanismos de su génesis.

La mortalidad, o la muerte, puede afectar a un hombre a nivel genérico de animal (por ejemplo, cuando un cazador y su perro

mueren fulminados por el mismo rayo) o puede afectar a nivel específico al hombre (por ejemplo, cuando la muerte le afecta como resultado de las maniobras de un suicidio ritual).

La distinción entre la afectación genérica y la específica es muy importante como criterio de clasificación de las corrupciones empíricas; y lo seguirá siendo en el supuesto de que todas las corrupciones observables fueran genéricas, por cuanto entonces habría que concluir que la democracia no es una forma de Estado tan «perfecta» que hubiera llegado a controlar las corrupciones genéricas, alcanzando la incorruptibilidad postulada por los fundamentalistas.

Cuando afirmamos que la corruptibilidad afecta propiamente, sea genéricamente, sea específicamente, a todas las democracias queremos decir:

(1) Que la corrupción afecta a todas las democracias desde el punto de vista extensional, tanto a la democracia descrita por Tucídides como a la democracia descrita por Tocqueville.

(2) Que la corrupción afecta a todas las partes de cualquier democracia desde el punto de vista intensional:

(a) Tanto sin consideramos a las partes determinantes que, en nuestro sistema, se agrupan en los dos órdenes consabidos: como partes o momentos nematológicos y como partes o momentos tecnológicos. Hablaremos de corrupciones nematológicas y de corrupciones tecnológicas, a la manera como, refiriéndonos a un organismo viviente, podríamos hablar de corrupciones neurológicas o de corrupciones viscerales.

(b) Pero también si consideramos a las partes integrantes, que en nuestro sistema se clasifican según nueve tipos diferentes, las que se corresponden a las caras del eneaedro irregular representativo de las sociedades políticas.

Capítulo 9 El fundamentalismo democrático como principal corrupción ideológica →

→ EL FUNDAMENTALISMO DEMOCRÁTICO CONSIDERA A LA DEMOCRACIA COMO «INTERNAMENTE INCORRUPTIBLE»

El fundamentalismo democrático supone que la sociedad democrática es el sistema de organización de la sociedad política más perfecto e irreversible. Por ello precisamente la democracia ha podido ser considerada como el estadio final de la organización política de la humanidad, como el fin de la historia política.

En el conjunto de su filosofía política, para el fundamentalismo, la democracia ocupa un lugar similar al que ocupaba el Espíritu absoluto en el sistema de Hegel. Esto explica que cuando un partido democrático (que a su vez se considera socialista) logra resultados victoriosos para su partido en las elecciones parlamentarias, miembros ilustres del partido victorioso (como pueda serlo la vicepresidenta del Gobierno, o algún señalado diputado)

puedan decir que han experimentado orgasmos democráticos, del mismo modo a como el místico dice, cuando ha logrado ver a Dios tras una iluminación especial, que está viviendo la suprema felicidad mística (acompañada, por cierto, incidentalmente, de alguna eyaculación fisiológica, como le ocurría, al parecer, a don Lorenzo de Cepeda, hermano de Santa Teresa, y al mismo san Juan de la Cruz, según reconoce él mismo en el capítulo cuarto de los comentarios a la canción primera de su *Noche oscura*).

En el «orgasmo democrático», como en el éxtasis místico, descubren los fundamentalistas el verdadero significado de la Libertad, de la Igualdad y de la Fraternidad, como componentes de un sistema procesual cerrado y recurrente indefinidamente; un sistema capaz de controlar todas sus variables. En otras ocasiones hemos comparado los tres principios democráticos de la Gran Revolución (Libertad, Igualdad, Fraternidad) con los tres axiomas del sistema de la gravitación universal de Newton (axioma de la inercia, axioma de la dinámica y axioma de la acción y de la reacción). La libertad (libertad de) se correspondería con el principio de la inercia (una masa se mueve inercialmente cuando no está impedida por una fuerza coactiva externa); la igualdad (proporcional) se corresponde con el principio de la dinámica (según el cual la fuerza es igual a la masa por la aceleración), y el principio de la fraternidad se corresponderá con el principio de codeterminación o de acción recíproca (el principio de la acción y reacción).

El fundamentalismo democrático considera a la sociedad política democrática como un sistema procesual recurrente e incorruptible y le atribuye una «sustantividad actualista» según la cual, y aun suponiendo que se requiera la constante aportación de energía exterior, ese sistema podrá considerarse autónomo en la regulación de sus propios movimientos.

Algunos apelan efectivamente a un «principio de autonomía» como criterio filosófico necesario para definir la sociedad democrática, como hemos visto en el libro de David Held antes citado.

→ EXPLICACIONES DE LOS DÉFICITS DEMOCRÁTICOS PROPUESTAS POR LOS FUNDAMENTALISTAS

¿Cómo se explican desde el fundamentalismo democrático, más o menos explícito, las situaciones de indiscutible degeneración, o si se prefiere, de corrupción empírica que se constatan ordinariamente en las democracias realmente existentes?

Se explican mediante argumentos técnicos (tecnológicos) muy conocidos, que apelan generalmente a déficits constitucionales o históricos. Pero, como veremos, quien utiliza estos argumentos técnicos, incluso sin intención ideológica, es porque tiene los pies afirmados en la plataforma fundamentalista.

En efecto, los argumentos técnicos vienen a decir que una vez que las fuentes de la democracia están ya manando abundantemente en una sociedad política (cuando el pueblo ha asumido los principios de la libertad, de la igualdad y de la fraternidad, es decir, los principios de su autonomía), es imprescindible canalizarlos adecuadamente mediante instituciones capaces de recoger e integrar sus fuerzas. Ahora bien, estas canalizaciones son múltiples y muy complejas, y con frecuencia una democracia en marcha no ha logrado todavía o no ha sabido disponerlas adecuadamente... todavía. No por ello podrá decirse que la democracia realmente existente esté degenerada o corrupta. Ella está intacta, porque es incorruptible, pero tiene algún déficit, y estos déficits podrán ser subsanados en un futuro próximo.

La lista de estos déficits en la canalización de la energía democrática que mana del pueblo es muy amplia; y las canalizaciones necesarias para superar estos déficits no tienen todas ellas la misma importancia jerárquica. Entre las canalizaciones o reformas de mayor importancia para remediar los supuestos déficits que perturban el curso regular de las aguas democráticas, suelen contarse las siguientes:

(1) Ante todo, la canalización de la libertad del pueblo para elegir directamente a su propio Gobierno, y no indirectamente o por interposición de parlamentarios previamente elegidos por el pueblo como representantes suyos. Los ciudadanos no deben creerse ciudadanos libres por el simple hecho de disponer de un régimen parlamentario que les permita votar a este o a otro partido. Un Gobierno, comenzando por su presidente, que es elegido por el Parlamento, será prisionero de este Parlamento, aunque este haya sido elegido por el pueblo. Los ciudadanos, por tanto, en estas condiciones, no podrán ser libres «mientras no tengan el poder de elegir directamente a sus representantes y a sus gobernantes en sendas elecciones separadas y el poder efectivo de controlarlas, y a poco que piensen [los ciudadanos de los regímenes parlamentarios] advertiremos que no es esa su condición actual; a este poder que le falta como ciudadanos es a lo que llamo en concreto "libertad política" para distinguirla de las demás libertades públicas y derechos humanos que sí tienen» (decía Antonio García-Trevijano en las vísperas de la victoria del PP sobre el PSOE, en *El discurso de la República*, Temas de Hoy, Madrid, 1994, pág. 18).

(2) En segundo lugar, la canalización de la libertad del pueblo para elegir directamente a sus representantes parlamentarios a través de candidatos propuestos por los partidos políticos en listas cerradas y bloqueadas. Este mecanismo transformaría al régimen democrático en un régimen parlamentario partitocrático que es, en el mejor caso, una democracia deficitaria (si no se la quiere llamar corrompida).

(3) En tercer lugar, la canalización de la democracia plena (sin déficits) debe tener garantizada la división efectiva de los poderes ejecutivo, legislativo y judicial. De este modo, y por ejemplo, mientras el fiscal general del Estado sea nombrado por el Gobierno, difícilmente podrá hablarse de una separación del poder ejecutivo y del judicial. Consideraciones análogas cabría hacer a propósito del Tribunal Constitucional.

Quienes abogan por la «reparación tecnológica» de estos grandes déficits de la democracia, que impiden hablar de una democracia realmente existente (y no, por ejemplo, de un mero régimen parlamentario), es porque se afirman (ingenuamente, a nuestro entender) en la plataforma del fundamentalismo democrático. Creer que la elección directa del ejecutivo (y no la indirecta, a través del Parlamento), o que el cambio de listas cerradas y bloqueadas por listas abiertas, o quizá la separación efectiva de los poderes del Estado, significaría la «plena realización de la democracia» está en la misma línea de creer que el aumento de la transparencia de los consejos de ministros, televisando sus deliberaciones, conducirá a una auténtica democracia; o de creer que un plebiscito continuo, minuto a minuto, por internet, abrirá las puertas de una democracia asamblearia plena; no es otra cosa sino un índice de la ingenuidad del fundamentalista democrático.

Pero antes de analizar la debilidad de las «argumentaciones técnicas» del fundamentalismo diremos dos palabras sobre sus efectos (por no hablar de la intencionalidad o teleología objetiva atribuible a ese fundamentalismo, una totalidad que discurre tras la denuncia de los déficits tecnológicos de las democracias realmente existentes).

Desde luego, el fundamentalismo democrático no puede reducirse a la condición de una expresión ingenua del «noble espíritu democrático» de tantos ciudadanos que militan en la llamada izquierda o en la llamada derecha. En todo caso, la cuestión no reside, a nuestro entender, en este punto. Y nos da lo mismo que el fundamentalista crea que la democracia es lo mejor o es intrínsecamente buena, sea ingenuo o sea un redomado calculador prag-

mático. La cuestión es esta: ¿cuáles son los efectos del fundamentalismo democrático?

Sin duda ninguna, ocultar la realidad de la democracia realmente existente. En todo caso, minimizar el alcance de sus déficits y tranquilizar a los votantes de las próximas elecciones en marcha para evitar una abstención fundada en la impresión de que la democracia en la que están votando no es democracia, sino una apariencia de democracia derivada de un régimen parlamentario controlado por los partidos que, como una oligarquía que se reproduce elección tras elección, establece las listas cerradas y bloqueadas de sus candidatos. El «diagnóstico técnico» de estos déficits de la democracia contribuirá a devolver la confianza en el sistema, sin perjuicio de sus deficiencias reconocidas, que se suponen ya diagnosticadas, y que «todo el mundo» está dispuesto a subsanar si se le da tiempo.

Podemos ilustrar el alcance que puede tener el fundamentalismo democrático a través de sus diagnósticos tecnológicos de los déficits, con la consideración del alcance que sin duda tendría un fundamentalismo termodinámico aplicado a la explicación tecnológica de los déficits de los motores de combustión que actúan en una locomotora. El fundamentalismo termodinámico partirá de un principio de autonomía de la locomotora, a la que se le supondrá la capacidad de seguir moviéndose perpetuamente mediante la recuperación de la energía que ella misma genera en sus rozamientos con los rieles y la inyección de esta energía recuperada en el motor. Si la locomotora se detiene, pierde velocidad o encuentra dificultades, no será por su condición de móvil perpetuo que se le atribuye, sino por déficits en la canalización de la energía excedente por ella generada al moverse, despilfarrada o desparramada en el medio. De otro modo: las locomotoras realmente existentes —dirá el fundamentalista termodinámico— utilizan motores deficitarios, en diverso grado, según la distancia que mantengan con el canon al que se ajusta la perfecta locomotora móvil perpetuo.

Es evidente que semejante planteamiento es inaceptable termodinámicamente, porque una tal locomotora es incompatible con el segundo principio de la termodinámica. En consecuencia, quien se empeñase en considerar a la locomotora realmente existente como sometida siempre a motores deficitarios estaría simplemente ignorando la realidad y entregándose a diagnósticos delirantes sobre los procesos de reducción de los retrasos de los trenes de las diversas compañías o Estados nacionales, y se entregaría también a inversiones absurdas, despilfarradas en las investigaciones necesarias para mantener la esperanza de los contribuyentes en las nuevas canalizaciones. Un paralelo de esta situación, en la nematología y tecnología de nuestros días, nos lo ofrece acaso la NASA cuando apoya las costosas investigaciones I+D+I centrales para la comunidad científica internacional, orientadas a conocer el primer milisegundo del Big Bang, a descubrir a los supuestos vivientes racionales que habitan en las galaxias, a quienes se les envían mensajes o saludos rutinarios, o a investigar las fuentes industriales del calentamiento global, menospreciando la investigación de sus fuentes cósmicas (solares, principalmente).

La «cruzada» para remediar los déficits de la democracia desde perspectivas fundamentalistas implica también formas de engaño dirigidas «al pueblo» y orientadas a mantener a los investigadores y técnicos de la comunidad de fundamentalistas pidiendo la confianza del pueblo en la democracia y disuadiéndole de cualquier brote de escepticismo. Es decir, impulsándolos a seguir acudiendo a las urnas para elegir a los ciudadanos propuestos en las listas cerradas y bloqueadas bajo el argumento de que, aunque con déficit notable, el régimen parlamentario actual es más democrático que el régimen parlamentario del partido único de la dictadura.

→ LAS FUENTES DE LA CORRUPCIÓN DEMOCRÁTICA SE ENCUENTRAN EN LUGARES ANTERIORES A SUPUESTAS CANALIZACIONES DEFICITARIAS

Ahora bien: las aguas de la democracia que manan de las fuentes puras del pueblo no se enturbian o disminuyen su velocidad por deficiencias de algunas canalizaciones: se estancan y se desvían antes aún de que requieran tales canalizaciones.

O si se prefiere: aun cuando las canalizaciones tecnológicas que los fundamentalistas proponen se llevaran a cabo (aunque las «listas cerradas y bloqueadas» se transformasen en listas abiertas y libres; aunque los «tres poderes» discurrieran por canales separados por disposiciones oficiales; aun cuando el presidente del Gobierno fuera elegido por elecciones específicas), habría que seguir hablando de corrupciones, desviaciones o degeneraciones internas de las sociedades democráticas, y por tanto, de la naturaleza precaria de su eutaxia (así como es precaria la naturaleza de la eutaxia de cualquier otro sistema político no democrático).

En efecto, el origen de la corruptibilidad o del enturbiamiento de las «aguas de las democracias» se encuentra en sus mismas fuentes prístinas, y las «canalizaciones adecuadas» no pueden lograr su purificación. Como tampoco el perfeccionamiento de los procesos de captación de la energía excedente de la locomotora real puede ayudar ni un solo punto a su transformación en una locomotora perpetua.

Lo que se quiere decir es que la sociedad democrática no se organiza tecnológicamente mediante un «principio de autonomía» que tiende a ver a la democracia como un sistema cerrado y exento, como una locomotora que avanza por sí misma, y a su propio ritmo, una vez tendidos los rieles y asegurado su aprovisionamiento. Sencillamente, el «principio de autonomía» es un principio ideológico (nematológico) resultado de una sustantivación del sistema, pero que no puede tomarse como un principio tecnológico. Porque la sociedad política en general, y la democrática en particular, lejos de ser autónomas, están siempre envueltas por otras realidades naturales, sociales o históricas que son inseparables en el momento del funcionamiento del propio sistema.

Dicho de otro modo: el principio de la armonía vinculada a este supuesto sistema procesual sustantivo y recurrente de la sociedad democrática es puramente metafísico, precisamente por su sustantivación.

No hay una sociedad política compuesta de ciudadanos (individuos, átomos) que puedan regirse por el principio de la inercia (o de la libertad de), ni, por tanto, por los principios asociados a él. Los movimientos inerciales de cada individuo o ciudadano, que forma parte del sistema, no son libres, están continuamente desviados de su línea teórica por la acción de otras fuerzas envolventes que interfieren en las «líneas de inercia». La igualdad, que implica la simetría de las relaciones de un sistema cerrado, es solo abstracta (isegoría, isonomía), pero de hecho está frenada, o desviada, o bloqueada por la misma heterogeneidad constitutiva de los mismos átomos o individuos en tanto son simultáneamente elementos de clases de individuos distintas de las clases establecidas en el terreno político abstracto.

Es cierto que al conjunto de estas clases de individuos, que es ya un conjunto heterogéneo, o un conjunto heterogéneo de conjuntos heterogéneos, se le sustantiva, a su vez, como si fuera un conjunto homogéneo positivo, con el nombre de «sociedad civil», cuando esta es solamente el conjunto de los conjuntos de individuos o grupos heterogéneos entre sí que convienen en no ser la «sociedad política». De este modo, la «sociedad civil», enfrentada a la «sociedad política» como si fuera una unidad positiva (incluso una «comunidad» heredera de una mítica sociedad primordial, tribal, o de una comunidad religiosa mística) se convierte en una idea metafísica sustantivada, que muchas veces, considerada

como el reino de la paz, se enfrenta a la sociedad política interpretada como reino de la guerra.

Esta distinción metafísica entre sociedad civil y Estado ocupó un lugar importante entre los krausistas españoles, desde el *Ideal de la Humanidad* (1811) del propio Krause, plagiado por Sanz del Río, hasta la *Teoría orgánica del Estado* (1850) de Ahrens, que influyó notablemente entre los krausistas españoles, como Giner de los Ríos (me remito al libro de Francisco Querol, *La filosofía del derecho de Krause*, Dykinson, Madrid, 2001, con un importante prólogo de Enrique Menéndez Ureña).

Sociedad civil, así la entendemos por nuestra parte, es el conjunto (negativo, es decir, definido por el criterio negativo «no ser político») de todos los complejos institucionales, sociedades y grupos no políticos, heterogéneos y enfrentados en general los unos con los otros, antagónicos en diverso grado (el antagonismo entre familias, profesiones, municipios o comunidades en competencia a muerte, grupos étnicos o culturales —en torno a los cuales Otto Bauer pretendió fundar la idea de una nación cultural— como núcleo principal de la sociedad civil).

Pero precisamente donde estos conjuntos heterogéneos englobados en la llamada «sociedad civil» encuentran la posibilidad de una convivencia continuada a través de la sociedad política, ajustada a las normas que puedan ser impuestas por la violencia, cuyo monopolio asume el Estado.

Por ejemplo, la proclamada virtud de la tolerancia en una situación de pluralidad heterogénea conflictiva como la descrita, en cuanto constitutiva de la sociedad civil, no es tanto un resultado de la fraternidad y de la igualdad de los ciudadanos, cuanto precisamente el reconocimiento de la desigualdad entre ellos, y de la constante desviación de sus intereses individuales (de sus libertades) que otros determinan. En su raíz, la tolerancia equivale a la decisión de mantenernos en el mayor alejamiento posible de los grupos que consideramos incompatibles con los nuestros: tolero a quien desprecio, no haciéndole cara, sino alejándome de su órbita y volviéndome de espaldas a él. Tolerar a otro implica no estar dispuesto a entrar en combate con él, sea por cálculo, sea por desprecio, acompañándonos del conocimiento de que el combate puede resultar peligroso para nosotros. Tolero al otro que se me opone en la medida en que lo considero insignificante, pero sin embargo capaz de destruirme; por ello huyo de su trato, me alejo de él, y paso, junto con él, a engrosar la sociedad civil.

La involucración de la sociedad civil así definida con la sociedad política determina en la sociedad política profundas perturbaciones y obstáculos a la supuesta libertad, a la igualdad y a la fraternidad de los ciudadanos. Perturbaciones que podemos considerar como una de las fuentes más profundas de la corruptibilidad política. Porque los lemas abstractos de la autonomía política —libertad, igualdad, fraternidad— no van más allá de las relaciones políticas abstractas (igualdad ante la ley, igualdad proporcional en la tributación, contribución solidaria impersonal). Una autonomía que, sin embargo, no garantiza la conquista de unos derechos libres e iguales entre los ciudadanos, precisamente por la interferencia obstativa constante de la «sociedad civil».

La igualdad proporcional o absoluta ante un tributo, como la igualdad abstracta ante un semáforo en rojo, no garantiza la igualdad civil ni menos aún la libertad y la fraternidad. Todos pagan el tributo o se detienen ante el semáforo, pero no por ello se hacen más «solidarios». Cada cual regresará a sus propios habitáculos, y tomará una dirección tras el semáforo, distinta de la del vecino; los ciudadanos serán iguales según algunos parámetros propios de la sociedad política, pero esa igualdad los mantendrá aún más separados en la sociedad civil. Todos serán iguales en la sociedad política, pero se separarán en proporción en la sociedad civil.

La involucración de la sociedad política en la sociedad civil hace técnicamente imposible la realización de la igualdad entre

los ciudadanos, más allá de parámetros superficiales con los cuales se contenta una gran parte del pueblo. Las desigualdades (las asimetrías) entre los individuos y los grupos de la sociedad democrática de mercado pletórico son cada vez más profundas y no aparentes. La democracia hace a los ciudadanos cada vez más iguales según los criterios políticos, pero cada vez más separados y desiguales, según las determinaciones propias de la sociedad civil. Los nexos de unión y asociación entre las personas se producen en la sociedad civil (familia, folklore, fiestas populares) más que en la sociedad democrática parlamentaria, en la cual ser miembro de un partido político equivale a enemistarse y distanciarse de los militantes o simpatizantes del partido contrario.

La sociedad política, en resolución, no puede considerarse como un sistema autónomo, que pudiera funcionar segregado de la sociedad civil. Está involucrado en ella, con la misma necesidad con la que está involucrada con las fuerzas de la naturaleza, que rigen las buenas cosechas o las malas. La sociedad civil, como «la Naturaleza», envuelven necesariamente a la sociedad política, interfieren con ella y perturban continuamente, o deforman, sus propias normas. Porque los grupos o los individuos que pertenecen como elementos a una clase políticamente normada no pertenecen exclusivamente a esa clase, sino también a clases no políticas, que interfieren constantemente con la clase política de referencia. Y esta es la situación que tiende a ser borrada o eclipsada por la propaganda ideológica fundamentalista, anegada en la idea de sociedad democrática perfecta. Una sociedad política democrática no es jamás un sistema autónomo, cerrado y exento, sino un sistema abstracto envuelto por otros sistemas e involucrado en ellos.

Lo que llamamos sociedad civil, como «plataforma» (Hegel) o placenta material de la sociedad política, es en realidad el resultado de una filtración borrosa de multitud de grupos, individuos,

generaciones, enfrentados entre sí, en cuanto constituyen la materia sobre la que actúa la sociedad política. Y no tanto para alcanzar unos objetivos «más elevados» que los de la sociedad civil, sino para mantener un curso, dado entre otros, frenando o bloqueando a otros cursos divergentes.

→ CRITERIOS DIFERENTES PARA CLASIFICAR A LOS SISTEMAS ENVOLVENTES DE LA SOCIEDAD POLÍTICA

Los sistemas envolventes y heterogéneos de la sociedad política, que hacen imposible la interpretación realista de cualquier principio de autonomía democrática, son percibidos y clasificados según criterios muy diversos que corresponden a sistemas nematológicos (ideológicos, teológicos, míticos, filosóficos) más o menos definidos. Por ejemplo, el sistema tradicional de la ontoteología clasifica todo aquello que envuelve a una sociedad política en tres grandes regiones:

(1) La región de los espíritus, angélicos o satánicos, con Dios en el vértice de la jerarquía.
(2) La región de los cuerpos, sometidos a sus propias leyes naturales.
(3) La región de los hombres, sometida a las normas institucionales.

En esta ontoteología la sociedad política se mantiene ante todo involucrada en la región de los espíritus: Dios es la fuente de toda autoridad política, los dioses ayudan a los hombres, los guían, presiden los fundamentos de la ciudad-Estado. Muchas veces Satán interfiere entre los hombres (como interfirió Napoleón, según lo veía la derecha más integrista de su tiempo) y lleva a la ruina a una nación o a un imperio.

La sociedad política también se supone involucrada, desde luego, en el sistema ontoteológico, en la región de los cuerpos. Pues ella depende de los astros, del Sol, del fuego y de la lluvia. Es muy conocido el pasaje de la *Narratio prima* (publicada en 1540) de Rheticus, el gran divulgador de Copérnico, en el que nos cuenta una visión astrológica de la historia universal:

> Añadiré una predicción: vemos que todos los reinos han tenido sus principios cuando el centro de la excéntrica estaba en algún punto especial del círculo pequeño. Así, cuando la excéntrica del Sol estaba en su máximo, el gobierno de Roma se transformó en monarquía; mientras la excentricidad decrecía, Roma también declinó, como si envejeciera, y después sucumbió...

Y, al margen de la astronomía o de la astrología, damos por evidente que una sociedad política solo puede subsistir en una franja térmica de -50° a 50°. Una «democracia avanzada» puede calentar o refrigerar el edificio de la Asamblea, pero siempre que su economía no se resienta con ello. Y aun manteniéndonos en una franja de límites menos extremos, sabemos que una gran nevada puede cambiar el sentido de unas elecciones parlamentarias.

Por último, cada sociedad política está envuelta, como decían los revolucionarios de 1789, por el Género humano, cuyos derechos será preciso, ante todo, manifestar y hacer cumplir. Y sin embargo este Género humano no aparece como realidad envolvente en ningún lugar del universo. No hay Género humano, sino, visto desde España, lo que hay son franceses, portugueses, ingleses, italianos o alemanes. Es decir, para una sociedad política dada, el «hombre», lo humano, es solo la idea borrosa y abstracta de lo que puedan tener en común las naciones políticas que la rodean, o incluso los bárbaros. Y estas naciones o pueblos bárbaros, que se infiltran en la propia nación

política, o en cada parte de ella, actúan sobre la nación política de un modo enteramente distinto a como podría esperarse que actúa el Género humano como esfera envolvente pacífica y universal en cuanto sede de unos derechos eternos. Las demás naciones actúan sobre cada una de ellas como los lobos ante el cordero: buscan morderla, despedazarla o devorarla en cuanto nación. En la medida en que alguna de esas naciones pueden ser amigas, frente a enemigas, se les verá borrosamente como humanas. Pero en rigor los derechos humanos ejercen en cada nación antes un efecto disolvente que unificador con las demás naciones.

Consideraciones análogas haríamos si en lugar de clasificar el envolvente ontoteológico de la sociedad política nos refiriésemos a la clasificación derivada del esquema binario naturaleza/cultura; y otro tanto si las clasificaciones atendieran a las coordenadas o ejes del espacio antropológico.

→ CRÍTICA A LOS PROYECTOS FUNDAMENTALISTAS DE REFORMA DE UNA CONSTITUCIÓN PARA EVITAR LOS DÉFICITS DE LA DEMOCRACIA

Tocaremos finalmente la cuestión de la inanidad de las reformas dirigidas a remediar los «déficits» tecnológicos de la democracia, a efectos de purificar las supuestas corrientes prístinas de sus aguas, y hacerlas incorruptibles, o al menos, a compensar adecuadamente el incremento de su entropía. Lo haremos del modo más breve posible.

(1) Supongamos que una reforma constitucional logra que las «democracias no presidencialistas» alcancen su «libertad política» transformándose en democracias presidencialistas, en las

cuales el pueblo elige directamente al presidente del Gobierno, o incluso al jefe del Estado.

¿Qué garantías existen para suponer que esta elección será más acertada que la elección a través de las Cámaras? Se dirá que la libertad de acción del presidente respecto del Parlamento será mucho mayor, y, por tanto, la libertad del pueblo que lo ha elegido. Pero ¿qué quiere decir esa libertad? ¿Una capacidad para tomar decisiones al margen del Parlamento y aun en oposición a él? ¿Acaso puede asegurarse que el presidente representa la voluntad de un pueblo cuya supuesta unidad le es meramente atribuida y en realidad metafísica? ¿Cómo conoce un presidente elegido por el pueblo la voluntad de quien le ha elegido? ¿Y acaso la libertad que el presidente recibe de su pueblo no puede ser más peligrosa para la república que la acción sometida y moderada por la mayoría parlamentaria? Podríamos citar otra vez el caso de las elecciones alemanas de 1933, en las que salió elegido Adolfo Hitler, que muy pronto se emancipó del Parlamento. Y lo peor de este caso no es que el presidente elegido por el pueblo tomase un rumbo propio, sino que tomó precisamente el rumbo del mismo pueblo que lo eligió y que por ello siguió fielmente sus directrices. Todavía en el setenta aniversario del inicio de la Segunda Guerra Mundial, la mayor parte de los intérpretes intentan ideológicamente descargar de toda culpa al pueblo alemán, haciendo responsable de la guerra al Führer y a su grupo. Aquellos a quienes los vencedores ahorcaron en Núremberg, como si con esto hubieran lavado las culpas de todos.

En todo caso, ¿cómo podría actuar un presidente del Gobierno que tuviese enfrente constantemente al Parlamento? Y si actuara en armonía con él, al menos en lo fundamental, ¿qué diferencias reales y no solo formales existirían entre un presidente elegido directamente por el pueblo y un presidente elegido por las Cámaras?

Si hay diferencias reales, que las hay, entre ambos modelos o versiones de la elección democrática del presidente de un Gobierno, estas no derivan de la metafísica confianza en el pueblo que elige a un presidente que lo representa como tal, sino a la efectiva división de este pueblo en partidos políticos que precisamente rompen su unidad, y que permiten al presidente elegido inclinarse por un partido parlamentario antes que por otro, pero sin que esto signifique seguir los mandatos del «pueblo que lo ha elegido».

(2) Supongamos también que la Constitución ha logrado *superar* el déficit de las listas cerradas y bloqueadas. ¿Acaso por ello podría decirse que «el Pueblo» elige a sus representantes con más acierto? ¿Cómo podría elegirlos atendiendo a criterios políticos? Aunque la ley electoral contemplara como unidades de elección a las comarcas, vegadas, distritos, ciudades o barrios —a fin de que los diputados fueran conocidos por los electores—, ¿qué garantías hay, puesto que en cada comarca, vegada, distrito, ciudad o barrio se presentan varios candidatos, para asegurar que sea elegido el más idóneo y no el más amigo de la mayoría, el más simpático?

Sobre todo, lo que enturbia desde el fondo la propia idea de elección libre de los representantes es la idea misma de la representación. ¿Qué quiere re-presentar? Partimos del supuesto de que los programas y planes de un candidato político solvente, en una democracia avanzada, no puede nunca haberlos redactado él personalmente, sino un amplio grupo de expertos. Por ello, la distancia entre un candidato que asume los planes y programas de su partido y el candidato personalmente elegido es muy grande. Presuponemos, además, que el elector ordinario no tiene capacidad para juzgar sobre planes y programas de naturaleza técnica, sino solo sobre los aspectos más genéricos y groseros que lo trivializan, y cuya conexión con los programas es enteramente

borrosa e indeterminada (por ejemplo, cuando los electores del pueblo diferencian los programas en aquellos que «favorecen a los ricos» y aquellos que «favorecen a los pobres»); porque estos criterios de orientación política del pueblo no van más allá de los criterios que el pueblo utiliza para hacer diagnósticos médicos del estilo: «el clima húmedo produce reumatismo», como si con ello estuviera al tanto de los mecanismos fisiológicos que puedan existir entre la humedad ambiente y la dolencia reumática (fuera de la metáfora grosera que equipara el cuerpo humano al de una máquina de hierro susceptible de oxidarse en campo abierto).

Pero estos aspectos triviales son los que inspiran los criterios del elector. Y entonces no puede decirse que el diputado represente en el Parlamento a sus electores, aunque recoja una parte genérica, al menos retóricamente, de los deseos de los ciudadanos que le votan (precisamente aquellas partes genéricas en las que el pueblo puede percibir las oposiciones disyuntivas y maniqueas más groseras). Pero el diputado tendrá que incorporar estas partes genéricas a otras exigencias del programa legislativo; la labor de interpretación, coordinación y selección de los contenidos genéricos con el resto del programa no tiene ya nada que ver con la representación del pueblo, sino con la conformación de un sistema operativo que casi siempre tergiversa y confiere un sentido distinto a los «mensajes genéricos» que con su voto el elector envió desde las urnas al candidato.

(3) Supongamos por último que se han reformado las instituciones democráticas en el sentido de lograr una separación efectiva de los tres poderes consabidos. ¿Acaso garantizará esta separación efectiva la moderación mutua de los poderes de la república, aquella moderación que Polibio (VI, 14) o Cicerón (*República*, I, 29, 45) creían poder conseguir con el nombre de *quartum quoddam genus republicae*, y que es la que inspiró probablemente la célebre teoría de Montesquieu?

Una separación efectiva de los tres poderes, ¿no daría lugar en múltiples casos a perturbaciones mucho más graves de la sociedad política, a su desgarramiento, a la anarquía de hecho? (Me remito aquí a lo que escribí en *Panfleto contra la democracia*, óp. cit., pág. 116 y ss.)

Capítulo 10

Las principales fuentes internas de corrupción de la democracia

LA CORRUPCIÓN DE LAS REPÚBLICAS EN DEMOCRACIAS EN ALGUNOS ESCRITORES CLÁSICOS

De acuerdo con nuestro planteamiento (que insiste en la pluralidad de las estructuras tecnológicas que constituyen una sociedad política), las fuentes de las corrupciones, perversiones o desviaciones de la democracia teórica, sobre todo aquellas que tienen lugar en sus estratos más específicos, habrá que ponerlas no ya tanto en la sociedad política en su conjunto, sino en las diversas capas (conjuntiva, basal, cortical) y ramas del poliedro, o en los conflictos entre aquellas capas y estas ramas.

Esto significa que cuando nos encontramos ante un diagnóstico global de desvío, transformación o corrupción de una sociedad democrática en otro género de sociedad política no democrática, habrá que intentar precisar o localizar cuál sea la capa o la rama

(o los pares o ternas de capas o ramas) de los que procede el cambio o la corrupción. De este modo interpretamos a Simónides cuando dice (según Plutarco) que «es más difícil encontrar una democracia sin sicofantes [abogados o legistas corruptos] que una cogujada sin penacho», refiriendo su diagnóstico no ya tanto a la democracia, en general, cuanto a su capa conjuntiva, y en su rama judicial. Por cuanto efectivamente, supuesta la importancia que los tribunales de justicia alcanzan en una democracia, sobre todo si se define como Estado de derecho, se comprende que la judicialización de los conflictos que incrementa el número de pleitos, y con ello el número de abogados y la competencia entre los mismos, acaba siendo caldo de cultivo propio de sofistas y sicofantes.

Asimismo, cuando Aristóteles (*Política*, 1279b) habla de las desviaciones (*parekbasis*, con el matiz de degenerativo, es decir, de corrupción, aunque en este lugar no utilice el término φθορά) de la monarquía hacia la tiranía, de la aristocracia hacia la oligarquía y de la república (*politeia*) hacia la democracia (*democratia*), tiende a localizar el lugar de donde mana la fuente de estas desviaciones degenerativas.

En el caso de la desviación degenerativa de la república en democracia, habrá que determinar en cada caso a qué democracia se refiere Aristóteles. Dice: «Hay dos causas de que las democracias sean distintas; en primer lugar que los pueblos son distintos, uno es un pueblo de campesinos, otro es un pueblo de obreros manuales o de jornaleros...». Si tomamos las acepciones que considera primarias (1317b): «Así como la oligarquía se define por el linaje, la riqueza y la educación, así las notas de la democracia parecen ser las contrarias, la falta de nobleza, la pobreza y el trabajo manual», concluye que la corrupción de la república (φθορά, en 1301a) que conduce a la democracia (a la demagogia) tiene lugar en lo que llamamos capa basal: «La democracia resulta de creer los hombres que por ser iguales en un aspecto cualquiera son iguales en absoluto», y «sin que ninguno se vuelva más pobre que antes, la oligarquía se convierte en democracia si los pobres llegan a ser más» (1316b).

He aquí cómo veía Tocqueville el paso (con connotaciones diferentes) de la libertad a la igualdad, de las aristocracias a las democracias: «La pasión por la igualdad penetra por todos los lados en el corazón humano, se desarrolla en él y lo ocupa por entero...», «la igualdad puede darse en la sociedad civil y no darse en el mundo político...», «la igualdad proporciona multitud de pequeños goces cotidianos a cada hombre...», «sus gracias se perciben en todo momento y quedan al alcance de todos, seducen a los corazones más nobles y las almas más vulgares encuentran en ella verdadera delicia...», «el individualismo es propio de las democracias y amenaza con desarrollarse a medida que las condiciones se igualan...», «los hombres que viven en las aristocracias casi siempre están estrechamente sujetos a alguna cosa ajena, lo que con frecuencia les predispone a olvidarse de sí mismos» (*La democracia en América*, II, segunda parte, I: «Por qué los pueblos demócratas manifiestan un afecto por la igualdad más ardiente y duradero que por la libertad»).

→ ALGUNOS LUGARES DE LA SOCIEDAD CIVIL DE DONDE SUELEN MANAR FUENTES DE CORRUPCIÓN DEMOCRÁTICA

Sin embargo, y dada la involucración que hemos presentado entre la «sociedad política» y la «sociedad civil», tendremos que tener en cuenta, obligadamente, los lugares de esta sociedad civil de donde puedan manar con mayor probabilidad las corrupciones de la sociedad política.

Desbordaría los límites de este libro emprender siquiera un rastreo de los lugares de los que manan estas fuentes, en el sen-

tido en el que venimos entendiéndolas. Nos limitamos por tanto, en primer lugar, a dar por planteada la cuestión (que nos parece por cierto intacta, acaso porque la sustancialización de la sociedad civil oculta los significados adversos que en muchos de sus dominios mantiene frente a la sociedad política); y, en segundo lugar, nos conformaremos con una sumaria clasificación de las «fuentes civiles» (extrapolíticas) de estas desviaciones, perversiones o corrupciones de la propia sociedad política.

Distinguiremos cuatro tipos de regiones o de dominios de la sociedad civil de donde pueden manar fuentes de corrupción de la democracia: ante todo, la región o dominio en el que arraigan las comunidades religiosas; después, la región o dominio en el que arraigan las comunidades familiares; en tercer lugar, el dominio o región en el que arraigan las comunidades étnicas (o folklóricas) y, por último, la región o dominio en la que arraigan las comunidades artísticas, académicas o científicas.

a) Por lo que concierne a las comunidades religiosas, habría que referirse principalmente a las iglesias cristianas, así como a las comunidades judías e islámicas. Sabemos que las iglesias, las comunidades religiosas, se han opuesto muchas veces a la política del Estado y han contribuido otras a la corrupción de sus instituciones (por ejemplo, inspirando la objeción de conciencia al servicio de armas, que tantos mártires produjo en los primeros siglos del cristianismo, anteriores al edicto de Milán); sin perjuicio de que tras la cristianización del Imperio la Iglesia católica se transformase en un aliado eficaz y en una de las fuentes prístinas que fueron tallando, a lo largo de los siglos, los sillares mismos de la democracia, por el desarrollo que el cristianismo llevó a cabo en lo que se refería a la persona y a la conciencia individual. Cabría decir que la educación cristiana de la ciudadanía (de la Ciudad de Dios) envolvió a la educación de los ciudadanos de la ciudad terrena. Baste releer el texto de san Agustín *De moribus Ecclesiae catolicae* (I, 20), que hemos citado en otras ocasiones y al cual nos remitimos (*La fe del ateo*, óp. cit., pág. 137 y ss.).

También es cierto que del seno de las iglesias cristianas brotaron, en algunas épocas, fuentes que contribuyeron a obstruir, desviar o incluso corromper el camino a la democracia de determinadas sociedades. Baste recordar la condenación del papa Pío VI a la *Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano* de la Asamblea francesa, las acciones de tantos predicadores o escritores católicos (el padre Cádiz, el padre Vélez, el padre Alvarado) en contra del liberalismo, en la España de las Cortes de Cádiz, el influjo de la Iglesia en el sostenimiento de las guerras carlistas contra el Estado liberal y, por qué no decirlo, la influencia de la Iglesia católica en la formación de los partidos nacionalistas vascos, gallegos o catalanes que minan la posibilidad de una democracia nacional española, en beneficio de los proyectos democráticos de las naciones fraccionarias, incompatibles con la democracia española.

b) En cuanto a las comunidades familiares, es de sobra conocida la oposición de las familias rurales (las familias de labradores propietarios, sin necesidad de ser latifundistas) y de las familias de terratenientes aristocráticos a la implantación de las sociedades democráticas. La interpretación de la Guerra Civil española (1936-1939) como un conflicto surgido entre familias de terratenientes (plebeyos o aristócratas) y familias de yunteros, jornaleros o desposeídos (aliados con los obreros industriales) ha constituido un instrumento habitual de la historiografía especializada.

Habría que referirse aquí también a la oposición de la familia tradicional al modelo de familia propugnado por algunas democracias modernas que proclamaron muy pronto la ley del divorcio y más tarde la ley de matrimonios homosexuales; es decir, en todo caso, formas de familia incompatibles con el modelo de familia

tradicional (que quienes padecen de diarrea democrática suelen considerarla como antidemocrática).

c) Las comunidades étnicas o folklóricas son una de las fuentes principales que, manando de la sociedad civil, con más fuerza se han opuesto a la constitución de una democracia nacional española. El *aurresku*, la sardana o la muñeira han tejido, a lo largo de los siglos XIX y XX —y lo siguen tejiendo en el siglo XXI— el hilo conductor del espíritu antidemocrático que más profundamente ha corrompido el proyecto de una democracia nacional española.

d) Por último, no queremos dejar de citar, como posibles fuentes de la corrupción de la ciudad (de la sociedad política), el cultivo de tantos estilos de música o danza cuya orientación «anarquista» —antimilitarista, antipoliciaca, antisistema— podría interpretarse como una fuente constante de corrupción, no ya solo de la sociedad política autoritaria, sino también de la sociedad política democrática (sin perjuicio de que algunos teóricos, como Adorno o Zerzan, hayan insistido en la influencia de la música académica en la formación de la disciplina necesaria para el desarrollo regular de una sociedad política autoritaria). Citemos una vez más el célebre texto de Platón (*Las Leyes*, libro III, 701a, traducción de Pabón y Fernández-Galiano), cuya lectura nos evoca una y otra vez a la teatrocracia libertaria que fluye en tantas sesiones cuasi místicas denominadas «conciertos»:

> Haciendo esta clase de composiciones y poniéndoles letra del mismo estilo, inspiraron a la multitud la transgresión de las leyes relativas a la música y la osadía de creerse capaces de juzgar. De ello se derivó el que los públicos de los teatros, antes silenciosos, se hicieron vocingleros, como si entendiesen lo que está bien o mal en música, y en lugar de la aristocracia, el mando de los mejores, se produjo en ese campo una detestable teatrocracia. Y si hubiera sido solo en la música donde se hubiese producido una cierta democracia de hombres libres, no hubiera sido el hecho tan terrible; pero lo cierto es que a partir de ella empezó para nosotros la opinión de que todo el mundo lo sabía todo y estaba sobre la ley, con lo cual vino la libertad. Quedaron sin miedo como gente entendida, y esta falta de temor engendró la desvergüenza; pues el no temer, por la confianza en sí mismo, la opinión del más calificado es en sustancia la perversa desvergüenza [πονηρά ἀναισχυντία], a la que abre el camino una libertad excesivamente osada.

→ FUENTES DE LA CORRUPCIÓN ENTENDIDA COMO NAUTONOMÍA

Un modo de analizar las fuentes de la corrupción o degeneración de las instituciones democráticas en marcha es concentrarse en la consideración del eje pragmático, y principalmente de sus líneas de sentido ascendente. Es lo que hace, así lo interpretamos, David Held en su libro ya citado sobre la democracia y el orden global.

En efecto, después de haber sentado el principio de autonomía como núcleo de la sociedad democrática liberal, Held introduce el concepto de *nautonomía* [no-autonomía] para designar las situaciones en las que se generan asimetrías sistemáticas, es decir, desigualdades, de perspectivas de vida: «La nautonomía se refiere a la producción y distribución asimétrica de perspectivas de vida que limitan y erosionan las posibilidades de participación política». Y asocia la acción de estos «mecanismos nautonómicos» a la aparición de algún déficit en la estructura de la acción de alguna asociación política: «Estos déficit pueden además ser considerados ilegítimos, por la sencilla razón de que habrían sido

rechazados en un experimento mental democrático» (difícilmente podemos encontrar una exposición más ingenua del idealismo político democrático, disfrazado de perspectiva emic).

Ahora bien, David Held enumera a continuación siete «esferas de poder» que se establecen a una escala similar a aquella en la que están dibujadas las caras de nuestro eneaedro político. Esto no quiere decir que puedan ponerse en correspondencia puntual las esferas de Held con las caras del eneaedro. La primera esfera de poder de Held que se ha de considerar es el cuerpo de los ciudadanos, la organización de la salud física y emocional; obviamente, esta primera esfera no se corresponde con una cara determinada de nuestro poliedro, sino que se diluye por todas ellas, en tanto que los ciudadanos, en cuanto individuos o sujetos operatorios que en ellas actúan, han de ser sujetos corpóreos («los grupos de personas —dice Held— se hallan en circunstancias nautonómicas cuando carecen de acceso a las condiciones —esto es, niveles apropiados de alimentos, agua potable y servicios sanitarios y médicos— que les permitirían desempeñar los papeles...»).

La segunda esfera de poder de Held se refiere al bienestar (que se corresponde ya con la capa basal): «Cuando el bienestar no está asegurado... se generan y consolidan hondas estructuras nautonómicas». La tercera esfera de poder es la de la cultura o la vida cultural (en el sentido de lo que llamamos nosotros cultura circunscrita), etc.

Held ofrece una enumeración empírica de siete esferas de poder (como podría haber hablado de doce) en la que aparecen confusamente mezcladas las caras políticas de la sociedad civil con diferentes aspectos de esta sociedad. El «nivel teórico» del libro de Held se aproxima a nuestro juicio al grado cero, sin perjuicio de que su enumeración de las esferas de poder pueda ser útil como una «lista de lavandería» que ofrece un material empírico para clasificar.

Las fuentes de las desviaciones, corrupciones o degeneraciones que emanan de la capa conjuntiva son múltiples. Unas surgen de los conflictos «horizontales» entre las diversas ramas de la capa conjuntiva: del ejecutivo ante el legislativo, del ejecutivo ante el poder judicial, o del poder judicial frente al poder legislativo. Otras veces surgen en la línea jerárquica vertical de cada poder, por ejemplo del poder judicial (en la aplicación de la justicia por los tribunales a los ciudadanos, sentencias injustas o desajustadas, fuera de plazo o puramente formalistas, juicios salomónicos, etc.); otras surgen en la línea vertical del poder legislativo.

Sin duda, una de las fuentes de corrupción más profundas de la democracia es la abstención creciente de los ciudadanos ante las urnas (abstención que en algunas democracias se considera un delito). Es evidente que el incremento de la abstención, a partir de una línea porcentual fijada (el 60, el 90 por ciento), corrompería los cimientos mismos del edificio democrático.

Las fuentes de corrupción o degeneración que brotan de la capa basal son también muy abundantes, y surgen de lugares muy diversos. Es evidente, y sin contar con la corrupción de los funcionarios o autoridades, que el ejercicio del poder gestor puede llevar a empresas absurdas o delirantes; el ejercicio del poder planificador puede ser un germen capaz de corromper el núcleo de la democracia, como se ve claramente en España en la planificación del territorio por las comunidades autónomas, o simplemente en los planes hidrológicos nacionales, que implican la fractura, contra natura, de la unidad de este territorio. Sin embargo, el desempleo crónico y creciente, con las medidas de subsidios tipo PER, obligadas para mantener la mínima salud y el orden público, es una de las fuentes de corrupción de la demo-

cracia que transforma a los ciudadanos en «electores cautivos». La política de tributación —impuestos directos o indirectos— es también ocasión para que afloren muchas fuentes de corrupción en la democracia.

En cuanto a las fuentes de corrupción surgidas en la capa cortical, es obvio que tanto las intervenciones como las abstenciones en empresas internacionales pueden originar corrientes de corrupción o desviación de la sociedad política democrática. Una política imprudente en torno a la emigración de trabajadores es también una fuente de degeneración de la democracia, por su influjo en la distribución del mercado pletórico.

Por último habrá que investigar también las fuentes de la corrupción surgidas de la intersección de las capas conjuntiva y basal o de la intersección de las capas conjuntiva y cortical, o de las capas basal y cortical. Pero no nos detendremos en este lugar, porque damos por supuesto que el lector queda, con lo dicho, perfectamente enterado de los problemas que plantea cada una de estas situaciones, que son analizadas por la prensa diaria. Tan solo será preciso que las irregularidades, negligencias, errores graves, déficits..., que no suelen ser considerados como corrupciones, dado su carácter no delictivo, sean «leídos» desde la perspectiva de la idea de corrupción.

Parte II Algunas muestras de corrupciones democráticas no delictivas

La segunda parte de este libro se destina al análisis de un conjunto de casos de corrupción (según los criterios expuestos) que han afectado o afectan a la democracia española en el arranque del siglo XXI.

En general se trata de casos de corrupción no delictiva, desde el punto de vista del código penal. Esta es la razón principal por la que hemos decidido hablar de perversiones, en cuanto ellas puedan considerarse como manifestaciones de la corrupción, en sentido filosófico, pero fuera del campo del derecho penal. Comoquiera que el término «corrupción» suele sobrentenderse entre nosotros, cuando se aplica al terreno político, en el sentido de la corrupción delictiva, que sería preciso denunciar ante un juzgado de guardia si no se quiere ser acusado de calumnia o de difamación, parece lo más conveniente reservar para los casos de corrupción «no judicializables» en la España actual el nombre de «perversión», y no solo por motivos de salvaguarda personal, sino para evitar la confusión en el lector.

Si en la primera parte hemos considerado las perversiones, políticas o sociales, desde la perspectiva de la idea general de corrupción, en esta segunda parte nos referimos a un tipo especial de corrupciones que por no ser, en general, judicializables designaremos simplemente como perversas.

Precisamente por no ser, en general, judicializables, las perversiones democráticas, es decir, las corrupciones surgidas en la sociedad política democrática o en su «entorno civil», no tienen por qué ir referidas a individuos concretos de carne y hueso (lo que prácticamente sería necesario hacer si fueran corrupciones en el sentido del código penal).

Algunas de las perversiones que vamos a analizar no son, no ya personales, sino ni siquiera corporativas. Son perversiones ideológicas, internamente involucradas con perversiones tecnológicas, cuya autoría no puede atribuirse con precisión ni a una persona física ni a una persona jurídica o corporativa. Y no porque estas ideas pervertidas, arraigadas en tecnologías precisas, reales o proyectadas, estén «flotando» en un éter galáctico: están infectando, bien arraigadas, a individuos de carne y hueso y a corporaciones poderosas.

Son perversas pero no delictivas, aunque no sea más que por aquello de que el pensamiento no delinque. Tampoco delinque el gallego o el asturiano que piensa o está convencido de que es celta, o el andaluz que piensa o está convencido de ser tartésico o sufí; simplemente, ellos no delinquen, deliran. Y si mantienen su delirio (y lo manifiestan pública y organizadamente) es porque obtienen de él alguna de las ventajas que el Estatuto de su comunidad autónoma destina a alimentar tales delirios.

Capítulo 11 La doctrina del Estado de derecho. «Montesquieu ha muerto»

LA «TRANSICIÓN DEMOCRÁTICA»

El 20 de noviembre del año 1975 murió Francisco Franco. Al día siguiente fue proclamado Rey de España don Juan Carlos de Borbón, siguiendo las instrucciones de la Ley de Sucesión aprobada por las Cortes franquistas y por el referéndum correspondiente, casi treinta años antes, de 1947. Pasado un año, el 18 de noviembre de 1976, casi a punto de celebrarse el primer aniversario de la muerte del Caudillo, las Cortes españolas (es decir, las mismas Cortes franquistas y los mismos diputados-procuradores) aprueban un proyecto de ley «por el que se modifican algunas de las leyes que integran nuestro ordenamiento constitucional».

A los pocos días, el 24 de noviembre de 1976, se somete a referéndum el proyecto de ley para la reforma política. Las elecciones parlamentarias y la ponencia constitucional se organizaron du-

rante el siguiente año 1977, y a lo largo de 1978 se redactó la nueva Constitución, aprobada el 6 de diciembre de ese mismo año.

Hay que subrayar que las Cortes del año 1977-1978, aunque ejerciendo técnicamente (etic) la función de Cortes constituyentes, nematológicamente (emic) no hacían sino dar cumplimiento a lo acordado por las Cortes franquistas convocadas en noviembre de 1976 para la *reforma* política de «alguna de las leyes que se integran en el ordenamiento constitucional [franquista]».

Se marchaba, por tanto, «de la ley a la ley», en fórmula de Torcuato Fernández-Miranda. Tras la proclamación de la Constitución el 6 de diciembre de 1978, y de las elecciones de 9 de marzo de 1979 (en las que obtuvo la victoria UCD), echó a andar «el nuevo Estado español». Sin duda alguna, se trataba, desde la perspectiva técnico-positiva, de una realidad nueva factual-histórica.

Pero desde el punto de vista nematológico la cuestión que se abría era esta: ¿cómo definir el Estado de 1978 por relación al Estado franquista? Es decir, un Estado que se había organizado año tras año como Estado de derecho, en torno al Fuero del Trabajo (decreto de 9 de marzo de 1938), a la Ley Constitutiva de las Cortes (de 17 de julio de 1942), del Fuero de los Españoles (de 17 de julio de 1945), de la Ley de Sucesión a la Jefatura del Estado (de 26 de julio de 1947) y a la Ley de Principios del Movimiento Nacional (de 17 de mayo de 1958).

¿Cómo definir la naturaleza de la transformación de aquel Estado franquista en el nuevo Estado democrático? El nuevo Estado era una realidad, pero ¿en qué consistía realmente su novedad? ¿Era una novedad profunda, una «revolución política», como pudo haberlo sido la «revolución de 1931» que cambió la monarquía borbónica por una República de trabajadores de todas las clases? ¿O era, como algunos pensaban, una contrarrevolución que restauraba-instauraba como rey precisamente al sucesor de la misma dinastía que la Segunda República había destronado, y que el mismo Franco había elegido, don Juan Carlos de Borbón?

Fuera o no una revolución en el sentido astronómico cíclico, o en sentido político no cíclico, lo que sí parece indiscutible es que se trataba de una cierta transformación en el terreno político.

Para algunos la transformación fue una revolución (aunque fuera pacífica), que envolvía una ruptura (aunque fuera una ruptura pactada). Una transformación que logró dar una vuelta del revés a la situación anterior, al convertir lo que se llamaba un Estado fascista y teocrático en un Estado democrático y laico.

Otros hablarían del cambio de una situación de opresión por parte de la dictadura, a una situación de libertad, y así percibían naturalmente la transformación muchos dirigentes que desde el exilio o desde la cárcel pasaron a ocupar escaños o presidencias en el Parlamento.

Para otros este cambio revolucionario era solo un espejismo percibido por algunos pocos afortunados. Se trataba solo de una reforma del orden franquista, por tanto de una revolución fracasada, mediante la cual se cambiaron algunos nombres y algunas personas para que todo siguiera igual, a saber, el «modo de producción capitalista».

Pero al paso de los años, y sobre todo después del intento de involución de Tejero, el 23 de febrero de 1981, el «consenso doctrinal» se hizo cada vez más urgente. Comenzó a prevalecer la denominación de la transformación como «transición democrática». El consenso fue distanciándose cada vez más de la idea de la reforma, para sustituirla por una fórmula que encerraba, al menos en el terreno jurídico constitucional y académico, la idea de una indiscutible revolución política, a saber, la idea de la transición de la dictadura (que había durado cuarenta años, y que muchos tendían a evocar como una época de terror) a la democracia.

El consenso fue consolidándose en torno a esta fórmula y culminó con la condena del franquismo aprobada por las Cortes en

el año 2003, con el voto no solo del PSOE y de IU, sino también del PP. Para los fundamentalistas democráticos ya no cabría hablar de reforma, sino de una revolución tal que la Historia de España podría dividirse en dos épocas, antes y después de 1978, fecha de nacimiento de la democracia auténtica (al menos después del ensayo de la efímera Segunda República). Y para fundamentar esta visión era preciso que la democracia, a través de las Cámaras, formulase una condenación solemne del régimen de Franco.

La Ley de Memoria Histórica del 2005 llevó adelante el nuevo modo de ver al franquismo, como «dictadura del terror», modo de ver que no era, desde luego, compartido por todos. Sin embargo, a este modo de ver ya no podría oponerse el PP, por ejemplo, después de haber votado la solemne condenación del franquismo. Incluso unos años después un juez pretendió judicializar esta solemne condena parlamentaria abriendo un proceso legal contra Francisco Franco; y, llevado por la rutina procesal, llegó a solicitar la partida de defunción del Caudillo, cuarenta años después de su enterramiento, con todos los honores, en el Valle de los Caídos.

→ LA DEFINICIÓN OFICIAL DEL ESTADO CONSTITUCIONAL A PARTIR DE LA TRANSICIÓN DEMOCRÁTICA

Ahora bien: hubiera habido revolución, reforma, ruptura o continuismo, lo cierto es que la definición del nuevo Estado de 1978 había sido ya formulada por la misma Constitución en su artículo primero: «España se constituye en un Estado social y democrático de derecho, que propugna como valores supremos de su ordenamiento jurídico la libertad, la justicia, la igualdad y el pluralismo políticos».

Lo que más nos interesa es analizar hasta qué punto esta definición del Estado de 1978 sirvió de punto de partida para redefinir el Estado que le precedió, a saber, el Estado instaurado el 1 de octubre de 1936.

En efecto, en función de esta definición es como habría que redefinir al régimen franquista.

Y es en cumplimiento de esta tarea por lo que intentamos determinar muchos componentes perversos que implican la corrupción de la «maquinaria lógica» de los ideólogos, cuyos productos podremos considerar como una auténtica bazofia ideológica, una repugnante papilla preparada para ser administrada a las generaciones jóvenes y al pueblo en general.

→ LA DEFINICIÓN OFICIAL DEL NUEVO ESTADO DE 1978 Y LA DEFINICIÓN, POR CONTRAFIGURA, DEL ESTADO DE 1936

Partimos, situándonos en una posición etic, del hecho de que España, durante el régimen de Franco, fue desde luego un Estado constituido. Y esto ya desde que el 1 de octubre de 1936 (después de que la Junta Militar lo nombrara «Generalísimo de las fuerzas nacionales de Tierra, Mar y Aire y Jefe del Gobierno de España») Franco, tras haber recibido en la Capitanía General de Burgos el traspaso de poderes de la Junta, firmara como «Jefe del Estado» y no ya como «Jefe del Gobierno». Es interesante constatar cómo la expresión «Estado español» (o «Jefe del Estado»), que comenzó a ser prodigada años después por los gobiernos del PSOE para evitar conflictos con algunas comunidades autónomas que rechazaban a la Nación española y al adjetivo «nacional» referido a España (en contextos tales como «carretera nacional», Instituto Nacional de Estadística, o de Meteorología, prefiriendo en su lugar

«autopistas del Estado» o Agencia Estatal de Meteorología, etc.), fue introducida en realidad por los primeros gobiernos de Franco, sin duda para evitar la utilización de las alternativas de las que entonces se disponía: República o Reino. El 2 de octubre de 1936 apareció el primer *Boletín Oficial del Estado* (*BOE*), como título que sustituía al de la *Gaceta de Madrid. Diario oficial de la República*, o, a partir de abril de 1934, *Gaceta de la República*.

Consolidada ya la transición democrática, se hace preciso redefinir la naturaleza del Estado franquista. Las fórmulas que se habían acuñado desde el propio régimen franquista, en abril de 1937 («Estado nacional sindicalista como instrumento totalitario de la integridad de la Patria»), no habían sido aceptadas por politólogos no comprometidos directamente con el régimen, que hablaron de totalitarismo (Brzezinski), de régimen autoritario (Linz) e incluso de despotismo moderno (Salvador Giner).

Seguramente las definiciones del Estado franquista que fueron prevaleciendo fueron las contrafiguras más neutras posibles de las definiciones que el «consenso» estaba dispuesto a admitir por quienes habían redactado o votado la Constitución de 1978, y que había ofrecido en su artículo primero antes citado la fórmula oficial, constitucional, que expresa la naturaleza propia del nuevo Estado.

Se trataba de desglosar analíticamente los componentes de esta fórmula, y de reinterpretarlos en una doctrina de conjunto. He aquí los cuatro componentes principales que fueron destacados por la doctrina constitucional más común:

(1) Se supondrá que el Estado que ha sustituido al Estado franquista (fuera por reforma pactada, fuera por revolución pacífica, fuera por transición prudente de la ley a la ley) es ante todo un Estado de derecho. El Estado, el Rey, el ejecutivo, se someten al «imperio de la Ley» frente al Estado franquista, percibido como una dictadura, muy próxima a las teocracias del Antiguo Régimen (Franco era jefe del Estado «por la Gracia de Dios», al menos en el terreno nematológico), es decir, al Estado absoluto, en el cual, también nematológicamente (no ya tecnológicamente), es la Ley la que se subordina al Rey o al Caudillo representante de Dios en la Tierra.

El «Estado de derecho» será invocado una y otra vez como esencia de la más genuina encarnación de la fortaleza berroqueña del nuevo Estado: contra él no prevalecerán las fuerzas del mal, del terrorismo, de la delincuencia o de la corrupción. El Estado de derecho aplastará con todo su peso a los terroristas y a los delincuentes, a los corruptos y a los corruptores, aunque, eso sí, tratará de reinsertarlos socialmente una vez que se hayan arrepentido y cumplido las penas. Por ello, su aplastamiento por «el peso de la Ley» es solo metafórico, y en ningún caso debe conducir a la muerte, porque el Estado no es violento, y porque la violencia comenzará a ser tabú para la nueva democracia del Estado de derecho, hasta el punto de que la fórmula «el Estado de derecho aplastará» parece querer tener un sentido incorpóreo, como si el aplastamiento se derivase de su propia potencia espiritual y no de la acción violenta de la policía, de la Guardia Civil o del ejército.

(2) El Estado que sustituye al Estado franquista es un Estado democrático; y de hecho se dice que, si la transición política de 1978 marca un antes y un después histórico en la historia de España, ello se debe precisamente a que se trata de una transición democrática, que implica ante todo la idea de la soberanía del pueblo como conjunto de ciudadanos a quienes se reconocen todos los derechos humanos, así como las garantías de su libertad, el sufragio universal, etc. En el Estado democrático se subrayan alternativamente la libertad (individual) y la igualdad.

Mediante este título, el nuevo Estado democrático será contrapuesto al Estado de Franco, interpretado desde luego como un

Estado fascista, que no respeta los derechos del hombre, un Estado por el cual los hombres pasan a ser meros elementos subordinados enteramente al propio Estado o a la Nación política. En la dictadura —se dice— el individuo está subordinado a los intereses del Estado, identificado con el dictador; en la democracia, el Estado está subordinado a los intereses del individuo. ¿Cabe mayor revolución, la que se lleva a cabo sobre el papel con estas fórmulas? No es extraño que un pintoresco diputado (cuya celebridad se debe en gran medida a su defensa de la homosexualidad), después de obtener un escaño en las últimas elecciones, manifestase con toda la ingenuidad que le confiere su libertad: «He sentido orgasmos democráticos».

También la democracia será la fuente de los adjetivos más ponderativos: se habla de «elegancia democrática», de «goce democrático», de «cintura democrática» y hasta de «muerte democrática». Sin perjuicio de lo cual la democracia también será sustantivada cuando haga falta: «la democracia no tolera el terrorismo de ETA» (como si la dictadura de Franco lo hubiera tolerado).

(3) Asimismo, el Estado que sustituyó al Estado franquista será definido como un Estado social que, lejos de abstenerse de los problemas económicos y muy especialmente de los que afectan a los trabajadores (de hecho, a algunos trabajadores, a los sindicados), interviene en la economía, en la seguridad social y en general en el Estado de bienestar, con una orientación claramente «socialista» (que, sin embargo, ningún partido político «de izquierdas» podría reivindicar como suya propia, puesto que también existe una derecha socialista).

Frente a esta definición del Estado surgida de la transición de 1978, el Estado franquista se nos ofrece como un Estado abstencionista (no intervencionista), desinteresado por los individuos y sus derechos humanos, como un Estado oligárquico que solo se interesa por los ciudadanos propietarios de tierras, capitales o industrias propias del Estado capitalista burgués.

(4) Por último, el Estado que sustituye al Estado franquista se definirá como un Estado plural, un Estado en el cual se da la pluralidad de poderes, la descentralización horizontal, política y administrativa, que tomará la forma de una suerte de federación de comunidades autónomas. En este contexto del pluralismo cabría interpretar la división de poderes de Montesquieu como si ellos representasen a entidades institucionalmente contrapuestas, más que a grupos diversos de ciudadanos que conjuntamente se disputan cuotas de poder. El monolitismo atribuido al franquismo se verá también encerrado en la supuesta confusión de poderes.

En este contexto la «memoria histórica» podría acordarse del *Catecismo patriótico español* del padre Menéndez-Reigada, publicado en 1939, como libro de texto para las escuelas por orden del Ministerio de Educación Nacional, cuando decía: «¿No hay, pues, en España división de poderes? En España no hay división de poderes, sino unidad de mando y de dirección y, bajo ella, orden y jerarquía». Para casi todos los politólogos antifranquistas que confunden el momento ideológico y el momento tecnológico de un régimen político, esta sería la prueba del arcaísmo del régimen de Franco, que desconocía los avances que la «ciencia política» había logrado con la doctrina de la *séparation des pouvoirs* de Montesquieu.

En resolución, la transición del régimen de Franco al Estado constitucional de 1978 habría significado la transición de un Estado absoluto (propio de una dictadura atrabiliaria) a un Estado de derecho; de un Estado monista, rígido y centralista, a un Estado pluralista y flexible; de un Estado fascista a un Estado democrático; por último, la transición habría consistido en el paso de un Estado oligárquico de terratenientes y banqueros a

un Estado social (socialista) dirigido casi siempre por un «partido obrero».

Expresado en una fórmula sintética (que sigue lo más fielmente posible el artículo primero de la Constitución de 1978): «El Estado constitucional de 1978 es un Estado de derecho, democrático, social y plural». Esta fórmula define al Estado de 1978 según su momento nematológico. Pero ¿lo define también en su momento tecnológico?

Nuestra tarea de ahora consiste en demostrar, a partir de este planteamiento de la cuestión, que la formulación de la diferencia entre el régimen franquista y el Estado de derecho democrático, social y plural, es una perversión ideológica, por no repetir, como hemos dicho antes, la expresión «bazofia ideológica», una papilla lo suficientemente edulcorada por ideólogos, politólogos y legistas que han ido preparando como alimento de la educación de los ciudadanos españoles del futuro.

→ CRÍTICA DE LA DISTINCIÓN ENTRE «ESTADO DE DERECHO» Y «ESTADO LEGAL»

Comencemos el análisis por la definición del Estado de derecho, de 1978, en su confrontación con la dictadura franquista de 1936 a 1975. Probablemente (por no decir: con toda seguridad) esta contraposición estuvo inspirada en la oposición que un socialista alemán, Hermann Heller, había ya formulado en 1929, en la época en la cual la República de Weimar estaba a punto de transformarse en el Estado nacionalsocialista, con un célebre artículo que tituló: «*Rechsstaat oder Diktatur?*».

Y apreciamos ya en esta adaptación de la confrontación de Heller una especie de «secuestro» o apropiación de la idea de Estado de derecho al utilizarla como característica específica del Estado constituyente de 1978.

Un secuestro que nos recuerda la apropiación llevada a cabo, desde hacía más de un siglo, por algunos partidos políticos, del adjetivo «socialista» (por ejemplo, Partido Socialista Obrero Español), como si pudiera existir algún partido político, aunque fuera «de derechas», que no fuese también necesariamente socialista, como pudo serlo el partido nacionalsocialista alemán.

«Socialismo» fue, como es sabido, un término acuñado en sentido político por Pedro Leroux, que también acuñó el término «solidaridad». Pero tan socialista era un sindicato obrero como una sociedad anónima capitalista. «Socialista», en efecto, se opone a «individualista», y lo que diferencia realmente al Partido Socialista Alemán del Partido Socialista de Hitler no es el socialismo, sino el contenido específico de tales partidos socialistas. Y no cabe establecer, por decreto, que el «auténtico o genuino socialismo» se encuentra en los partidos socialdemócratas, por contraposición a los partidos nacionalsocialistas. Nos parece evidente que con este «secuestro del género por la especie» lo único que se logra es cubrir la verdadera naturaleza de la especie y evitar la comparación con las otras especies del género.

Análogamente diríamos lo mismo de la expresión «Estado de derecho». Es esta una idea genérica que no puede ser utilizada («secuestrada») para definir a una de las especies del género, como podría serlo sin duda el Estado constitucional de 1978. O como lo fue también el régimen franquista, y cualquier sociedad política que haya evolucionado más allá del nivel de las organizaciones tribales, de las jefaturas o de las filarquías. La República romana, el Reino de los visigodos, el Segundo Reich o la Cuarta República francesa fueron todos ellos Estados de derecho.

Un Estado, a diferencia de una jefatura tribal, es siempre, por definición, un Estado de derecho, es decir, una sociedad política asentada en un territorio definido y con leyes escritas (el Código

de Hamurabi o la Ley de las doce tablas), porque solo de este modo cabe hablar de normas objetivas que mantienen su significado más allá de los límites de una generación. Un Estado, además de implicar un territorio geográfico, implica también un tiempo histórico. Por lo demás, la conexión entre el Estado y las leyes —es decir, la definición de cualquier Estado histórico como un Estado de derecho— ha sido ampliamente reconocida en la filosofía y en la teoría política. Entre los defensores contemporáneos de esta conexión es obligado citar a H. Kelsen, *Allgemeines Staatslehre* (1925).

Se pretende salir al paso de esta «tesis empírica» (según la cual todo Estado histórico se rige por un sistema de leyes escritas) diciendo que, sin embargo, cuando traspasamos el campo de los fenómenos y ponemos el pie en el terreno de la esencia, no cabe considerar como Estados de derecho, sino a lo sumo como Estados legales, a los Estados autocráticos o a los teocráticos del Antiguo Régimen, que solo en la apariencia serían Estados de derecho. Porque la esencia del Estado de derecho, se dirá, del «genuino» o del «auténtico» Estado de derecho, tendría que incluir a la fuente misma de la legitimidad de sus leyes. Y esta fuente no es otra sino la soberanía popular, la soberanía del pueblo. Un auténtico Estado de derecho sería entonces un Estado cuyas leyes han emanado de la voluntad del pueblo, y no de la inspiración de un rey o de un sumo sacerdote. Solo entonces las leyes de su ordenamiento pueden ser consideradas como legítimas y no meramente legales.

Ahora bien: ¿acaso un Estado teocrático, como la Babilonia de Hamurabi, no consideraba también legítimas las leyes de su código? La legitimidad convenía a las leyes del Estado teocrático por su condición de leyes reveladas por Dios, como la legitimidad de las leyes contenidas en las tablas de la ley procedía de Yahvé cuando se las reveló a Moisés en el Sinaí.

Se objetará que esta justificación de la legitimidad de las leyes de un Estado teocrático se mantiene dentro de los límites del relativismo. Y se contestará a este argumento relativista («para los babilonios de Hamurabi las leyes eran tan auténticas como lo son las suyas para los ciudadanos de un Estado actual de derecho») alegando que no cabe poner en el mismo plano a la ideología de un Estado teocrático, propio de la época teológica, y a la teoría del Estado racional propia de la época positiva. Pero esta alegación es muy débil, aunque no fuera más que por la utilización del criterio que presupone una equiparación entre lo racional, lo científico y lo positivo, sobre todo en un terreno como el de la teoría del Derecho (que en modo alguno puede considerarse científica).

En realidad la alegación no tiene más alcance que el que es propio de una petición de principio como la siguiente: «El Estado de derecho auténtico emanado del pueblo soberano es un Estado racional y positivo porque así lo establece la teoría política racional y positiva».

Pero ¿acaso el fundamento teológico del Código de Hamurabi no era tan racional y positivo para la Babilonia de 1700 a 1660 antes de Cristo, como pueda serlo la Constitución de 1978 para la España del siglo XX o XXI? El código babilónico, escrito en un monolito de diorita, estaba dividido en dos títulos, cada uno de los cuales comprendía tres capítulos. El primer título regulaba el «derecho de propiedad» (los delitos de robo, las transacciones comerciales); el segundo título regulaba el «derecho familiar» (el matrimonio como contrato, el delito de adulterio, el trato debido a los sirvientes, esclavos o libres). Que el código se atribuyera a inspiración divina no empaña su racionalidad, puesto que evidentemente sus normas no estaban inspiradas por Dios, sino por la estructura de poder de la sociedad babilónica; la consideración de esas normas como inspiradas por Dios solamente puede entenderse desde una perspectiva funcionalista, como un modo de subrayar la importancia de las normas, dándoles un fundamento capaz de desbordar la apariencia de ser una mera expresión del voluntarismo arbitrario del déspota.

Sin duda el Dios babilonio es, en sí mismo, una entidad oscura y misteriosa. Pero ¿acaso el «pueblo soberano» del que se supone emanan las leyes del Estado de derecho racional y positivo es una entidad menos oscura y menos misteriosa?

El «pueblo soberano» es una construcción de la ideología política moderna cuyo efecto no es otro sino sustituir al Dios que el Antiguo Régimen consideraba como origen de las leyes (*non est potestas nisi a Deo*). Una sustitución que, por cierto, no era disparatada en un proceso de sustitución que venía ya considerándose desde siglos, viendo a Dios como un ser muy próximo en política al pueblo (*Vox populi, Vox Dei*). En las Cortes de Cádiz, entre los diputados que mayor intervención tuvieron en la Constitución de 1812, la inspiración teológica tradicional, incluso entre los liberales, fue explícitamente reconocida. «Todo el poder viene del Pueblo», pero a su vez este poder emanaba de Dios; y por ello la Constitución de 1812, en su artículo 12, dice que «la religión de la Nación española es y será perpetuamente la Católica, Apostólica y Romana, única verdadera». Y este poder emanado en todo caso de Dios, o bien se concebirá, en los Tratados de Vitoria, Suárez o Molina, como transferido al Príncipe en cuanto sujeto en quien reside la soberanía, una vez celebrado el pacto de sumisión entre el *Rex* y el *Regnum*; o bien se sostendrá, en la tradición de Mariana, Covarrubias o Vázquez de Menchaca, que la soberanía del pueblo no es enajenable en el Príncipe en su totalidad, aunque sí en su función.

Ahora bien, el «pueblo soberano», en cuanto fuente del poder (y no solo en su *génesis* protohistórica, antigua o medieval, sino en su *physis*, que se renueva cada día en el plebiscito cotidiano), no es entidad más luminosa de lo que pudiera serlo el Dios del Antiguo Régimen. ¿Quién se atreve a decir que entiende el mecanismo mediante el cual esa supuesta entidad sustantivada denominada «Pueblo soberano» emana las leyes?

Acaso el «pueblo» podría llegar a votar unánimemente en un referéndum unas leyes que él, como entidad global, no habría podido concebir jamás, y, lo que es más importante, no habría podido llegar a entender. Estas leyes han sido concebidas y redactadas por élites de sacerdotes, juristas, profesores, politólogos, que, por otra parte, conocen, más o menos ampliamente, diversas tradiciones que siempre quedan desbordadas: la mera composición de fórmulas procedentes del pretérito da lugar siempre a una fórmula nueva. Finalmente son las leyes resultantes de debates esforzados entre eruditos, que establecen conexiones y consecuencias que solo el especialista y no el pueblo puede adivinar.

La mayor parte de las leyes que, desde una Constitución presupuesta, se generan en las Cámaras son leyes formuladas no por el Pueblo soberano, sino por sus representantes en ellas; representantes que a su vez están canalizados a través de algún partido político. Con frecuencia, los miembros del partido de la oposición suelen votar sistemáticamente en sentido contrario al de los miembros del partido en el poder y sus aliados. Basta pensar, en nuestros días, en la preparación de la ley de plazos del aborto.

Ocurre, pues, como si la unidad sustantivada de ese «Pueblo» que se supone expresándose en las Cámaras a través de sus representantes quedase fracturada inmediatamente, en el momento de su expresión, por cada partido. Por lo menos el pueblo soberano queda fracturado en dos mitades, es decir, en dos pueblos. No cabrá afirmar que la nueva ley emana del pueblo, sino a lo sumo de una parte del pueblo representado (si dejamos de lado la parte del pueblo que ha sido derrotada en la votación parlamentaria).

Supongamos que la ley es aprobada por mayoría y acatada por todos. ¿Cabe deducir de ahí que la ley expresa la voluntad del pueblo, en la medida en la cual la minoría derrotada (acaso por un número insignificante de votos) acata el resultado de la mayoría parlamentaria? En modo alguno, porque la decisión práctica de acatarla no significa aceptación del contenido de la ley, sino

del procedimiento formal de crearla, a fin de lograr la sostenibilidad del propio sistema parlamentario.

No es, pues, el respeto a la ley emanada de la mayoría parlamentaria lo que fundamenta el acatamiento que va dirigido, no a la materia de la ley, que destruirá en cuanto obtenga la victoria en las próximas elecciones, sino al procedimiento electoral, que es parte formal de la propia institución democrática del Estado de derecho.

En resolución, el acatamiento de la minoría, en el momento de votar una ley impuesta por la mayoría, no se refiere tanto a la materia de la ley cuanto al hecho de haber sido aprobada por esa mayoría (sin que tampoco se sepa bien por qué se adopta el criterio de la mayoría, ya sea esta simple, cualificada, de dos tercios o de tres quintos).

No es la «voluntad general» la que ha aprobado la ley, por acuerdo, tras un debate contradictorio en el cual se hubiera llegado a conseguir ese acuerdo entre las partes o partidos; lo que la voluntad general ha aprobado es el procedimiento chapucero pero práctico de resolución del debate, apelando al criterio externo de la mayoría.

Ahora bien, acogerse a este criterio de las mayorías es tanto como acogerse a un criterio lógicamente pervertido, corrompido, disimulado ideológicamente por la doctrina que define al Estado de derecho como Estado legítimo porque emana del pueblo, mientras que las constituciones y las leyes de los Estados de derecho no parlamentarios, por no emanar, según su doctrina, del pueblo sino de Dios, del Príncipe o del dictador, son ilegítimas (o propias de un mero Estado legal).

¿Qué se consigue con esta perversión ideológica? Sin duda ocultar que la verdadera fuente de la denominación «Estado de derecho auténtico» es la partitocracia o la oligarquía de partidos. Partitocracia que queda en la penumbra cuando se desvía la atención hacia el pueblo y hacia su unidad, que los partidos supuestamente combinados para aprobar lo que decida la mayoría representan en el acto de la votación parlamentaria (en la que precisamente se está manifestando la fractura de ese pueblo en sus partes o partidos). Del mismo modo a como la doctrina tradicional sobre el origen divino del poder desviaba, en los regímenes antiguos, la atención del verdadero origen de las leyes (la dominación de los grupos que efectivamente habían fundado los Estados y habían establecido las leyes).

→ LOS ORÍGENES DE LA DOCTRINA DEL ESTADO DE DERECHO EN LA CONSTITUCIÓN DE 1978

En nuestro caso, la idea de Estado de derecho se abrió paso en 1978 entre los ideólogos (juristas, políticos, doctrinarios) de la Constitución, que tomaron un sintagma ya acuñado en otros contextos. A saber, paradójicamente y en primer lugar, el contexto del Estado nacionalsocialista alemán; en segundo lugar, el contexto de la Constitución de Weimar, establecida después de la Primera Guerra Mundial; y, en tercer lugar, el contexto de los Estados de la confederación germánica (a partir del Congreso de Viena de 1812).

Los «padres de la Constitución» de 1978, que eran casi todos juristas (abogados o profesores de Derecho), se acogieron naturalmente a este sintagma del «Estado de derecho», que hacían equivalente al «imperio de la ley». Sin duda, con ello creían poder oponerse claramente al Estado que consideraban como una dictadura arbitraria, es decir, como la negación misma del Estado de derecho.

Podría decirse que la idea de Estado de derecho fue asumida por los constitucionales de 1978 desde la óptica de unos parlamenta-

rios que se oponían ante todo a la posibilidad de que un oscuro poder ejecutivo dictatorial pudiera imponer su voluntad arbitraria sobre cualquier Asamblea. Esto explicaría por qué la Constitución de 1978 ni siquiera contempló la posibilidad del sistema de elección directa del jefe del Gobierno. Se trataba de precaverse de los peligros de un sistema presidencialista, supuesta herencia del franquismo, que pudiera encerrar en su evolución la tendencia hacia la dictadura o el despotismo. Sencillamente, la definición del Estado de derecho como imperio de la ley iba dirigida, ante todo, contra el dictador Franco, como encarnación histórica de un ejecutivo voluntarista, arbitrario y despótico. Pero también, sin duda, esa definición iba dirigida contra un posible jefe del Ejército que quisiera alzarse en un futuro próximo.

En cualquier caso, la interpretación que del Estado de derecho asumieron los constitucionalistas de 1978 no se derivaba por completo del significado que al sintagma *Staatsrecht* dio su creador, Roberto von Mohl. Porque Von Mohl no armó la expresión «Estado de derecho» buscando tanto la defensa de un Parlamento ante un monarca arbitrario, cuanto buscando un cambio de orientación del Estado (no solo del monarca, sino del Parlamento, de la ley), hacia la consideración de los ciudadanos de carne y hueso, de suerte que ellos no fueran vistos solo como electores, sino como sujetos activos, conscientes de su valor y de los fines más elevados que ellos pudiesen alcanzar en la sociedad actual. Serían sujetos que pertenecen a pueblos que ya han superado la fase en la cual los individuos proyectan su vida como mera preparación para la vida eterna, desinteresándose por la vida terrena; o bien la fase en la cual los individuos sometidos al yugo represivo del poder se entregan al goce físico o a la evitación del dolor. A estos individuos, que abundan en nuestra sociedad, decía Von Mohl, son a los que el Estado de derecho debe atender en todo momento.

Pero los doctrinarios de 1978, fijos en su visión judicialista del Estado de derecho, se inclinaron a interpretar a Von Mohl como un representante de la teoría del Estado liberal, de cuño kantiano, una teoría que defendió precisamente la liberación del individuo de la tutela del Estado-policía tradicional (sobrentendiendo aquí el término «policía» en un sentido muy próximo a lo que hoy llamamos Estado de bienestar, ya insinuado en el concepto, que encontramos reflejado en Covarrubias, del «consejo de policía», «el que gobierna las cosas menudas de la ciudad y el adorno de ella y limpieza» [lo que implica atención a los mendigos, a los mercados de abastos, a los enfermos, etc.]). Mientras que el Estado tradicional, al menos a través de la Iglesia o de la aristocracia, velaba por el desarrollo físico y espiritual de los individuos, Kant quiso limitar el Estado de derecho a la protección de la seguridad y de la propiedad de los ciudadanos (el llamado «Estado gendarme»).

Como dice Joaquín Abellán («Liberalismo alemán del siglo XIX: Roberto von Mohl», *Revista de Estudios Políticos*, n.º 33, mayo-junio de 1983, pág. 131), con Kant se formula un concepto de *Rechtsstaat* contrapuesto al Estado-policía, un Estado que no tiene nada que ver con el bienestar y la felicidad de los ciudadanos, «pues esta [en palabras del propio Kant en su *Metafísica de las costumbres*] puede resultar quizá mucho más agradable y favorable en el estado de naturaleza o incluso bajo un gobierno despótico».

Sin duda, de aquí procede la idea que los legisladores de 1978 se hicieron del Estado de derecho tradicional como equivalente a la idea del Estado liberal. Algunos llegaron a atribuir a Von Mohl la misma idea del Estado de derecho como Estado burgués liberal, aun reconociendo en parte que Von Mohl no era en todo punto defensor del Estado abstencionista.

Y es cierto que Von Mohl dice que el Estado solo debe intervenir cuando el ciudadano no pueda remontar los obstáculos que entorpecen la realización de sus fines, pero que el Estado debe abstenerse cuando el ciudadano pueda dominar con sus propias

fuerzas los obstáculos exteriores. Sin embargo, fue Von Mohl quien se opuso al rechazo de Kant del Estado policía, en el sentido positivo que dio Mohl, como hemos visto, a este concepto. En su libro *Die Polizei-Wissenschaft nach den Grundsätzen des Rechtsstaates* (1832-1833), Von Mohl defiende la tesis de que no es suficiente el Estado de justicia kantiano; es necesario un Estado policía (que no hay que confundir con el Estado gendarme) que atiende la policía del Estado, es decir, que atiende al bienestar, a la protección de los ciudadanos, como una continuación del Estado de derecho; pero no en el sentido del Estado social que los socialdemócratas defendieron, apremiados sin duda por la crítica marxista al Estado de derecho.

A un Estado de derecho a través del cual la clase obrera que lo asumiera traicionaría el destino revolucionario que le empujaba a la dictadura del proletariado, y a la extinción final del mismo Estado. Von Mohl dirigió su Estado de derecho y policía no ya al individuo universal (incluyendo a los de los otros Estados, a los inmigrantes, a los obreros y proletarios), es decir, al sujeto de los derechos humanos (Ahrens y Röeder, y en general el krausismo), sino a los ciudadanos de cada Estado concreto, porque el Estado carece de jurisdicción sobre los ciudadanos de otros Estados.

Dicho de otro modo, el Estado de derecho deja de ser una idea jurídica (aunque esté formulada por boca de juristas o de jueces) y manifiesta su auténtica condición de idea política. La teoría del Estado de derecho, tal como se desenvolvió una vez acabada la Primera Guerra Mundial, y tal como fue llevada a cabo en Italia tras la Marcha sobre Roma, fue obra primero del fascismo (Sergio Panunzio, *Lo Stato di Diritto*, 2.ª ed., Ferrara, 1921) y después del nacionalsocialismo (Heinrich Lange, *Vom Gesetzesstaat zum Rechtsstaat*, Tubinga, 1934).

Y por su parte, acabada la Segunda Guerra Mundial, y en los días del juicio de Núremberg, se abrió camino la idea de un Estado judicial, de un «Estado de jueces» apoyado por un ejecutivo enfrentado al poder nacionalsocialista que había sido vencido en la más sangrienta guerra de la historia. Un Estado de jueces que fuera garantía de la libertad y de los derechos humanos. Tal fue la propuesta de Gustav Radbruch, en su libro *Der Geist des englischen Rechts* (Heidelberg, 1946). En la expresión degenerada de esta idea, por boca de algunos dirigentes del Gobierno socialdemócrata español: «El Gobierno toma sus decisiones ajustadas siempre a Derecho» (a un Derecho que previamente ese mismo Gobierno ha impulsado).

→ SOBRE LA CORRUPCIÓN IDEOLÓGICA (O ERROR GNOSEOLÓGICO) DE LA DOCTRINA VIGENTE DEL ESTADO DE DERECHO

Acaso el «error gnoseológico» original en la doctrina del Estado de derecho podría atribuirse al supuesto implícito de que una doctrina jurídico-política, considerada muchas veces como una ciencia, cuyo campo es el Estado, en cuanto Estado de derecho (por tanto, sometido al imperio de la ley, cuyos especialistas son indudablemente los juristas), ha de ser una doctrina jurídica.

Pero los fundamentos del Estado de derecho, en cuanto realidades técnicas existentes, no son jurídicos, sino extrajurídicos; por lo que, descartadas las fundamentaciones teológicas o las fundamentaciones antropológico-económicas (que invocan la dominación de unos pueblos o de unas clases sociales sobre otras), solo queda pensar en una *autofundamentación jurídica* del Estado. Por ejemplo, en los términos del iusnaturalismo: «El Estado es una institución de derecho natural», como si las leyes fueran cosa de la Naturaleza (aunque por «Naturaleza» en entendiese la naturaleza humana).

El «Estado autofundamentado» por los juristas a partir de su propia estructura legal, en las condiciones expuestas, es el Estado de derecho.

Por ello decimos que la idea de Estado de derecho es gnoseológicamente errónea, o si se quiere, ideológicamente corrupta, en cuanto esa idea envuelve una perversión de las relaciones de fundamentación, las cuales, siendo necesariamente aliorrelativas, se toman como reflexivas. En efecto, el pseudoconcepto de la autofundamentación resulta, como el concepto de la *causa sui*, de la sustantivación del concepto aliorrelativo de causa llevado a su límite reflexivo, que es ya un concepto puramente metafísico.

Los constitucionalistas de 1978 pertenecían todos al gremio de los juristas, de diferentes partidos, pero convergían prudentemente en la decisión de apartarse de la idea de una transición sangrienta. Y encontraron el consenso en la fórmula del Estado de derecho autofundamentado. A fin de cuentas, esta autofundamentación del Estado implicaba también la autofundamentación de los legistas en cuanto gremio.

Obviamente, por lo demás, la fórmula del Estado de derecho fue interpretada por cada cual, según su partido, a su manera (como había ocurrido a lo largo del siglo XIX y XX). De hecho, el consenso tendió al eclecticismo entre el Estado de derecho estricto (el «imperio de la ley», reformulado en la Constitución como ley de leyes) y el Estado de jueces; entre un Estado controlado, tras la Constitución, por el poder legislativo y un Estado controlado, tras la Constitución, por el poder judicial; pero siempre como un Estado de derecho orientado a limitar, en la teoría, el poder ejecutivo. En la teoría, porque en la práctica, en la tecnología de la democracia realmente existente, las cosas irían por otro camino, a saber, por el «imperio del ejecutivo» a través del control de los órganos del poder legislativo y del poder judicial a través de la partitocracia.

El 3 de octubre de 1979 se publica la Ley Orgánica del Tribunal Constitucional (compuesto de doce miembros, con la consideración de magistrados), cuyo rango no estuvo bien definido en su relación con el poder judicial en general y con el Tribunal Supremo en particular (¿el Tribunal Constitucional es un órgano parlamentario, puesto que ocho de sus miembros son nombrados a propuesta de las Cámaras que integran las Cortes Generales, cuatro por el Congreso de los Diputados y cuatro por el Senado? ¿Acaso el poder ejecutivo no está también representado en él a través de los dos vocales que él propone? ¿Y el poder judicial, que propone a los dos magistrados restantes, por mayoría cualificada de tres quintos del Consejo de Poder Judicial?).

El 1 de junio de 1985 se publicó la Ley Orgánica del Poder Judicial, que en su título preliminar, artículo primero, dice así: «La Justicia emana del pueblo y se administra en nombre del Rey por jueces y magistrados íntegramente del poder judicial, independientes, inamovibles, responsables y sometidos únicamente a la Constitución y al imperio de la ley».

Es de todo punto ininteligible entender qué pueda querer decir eso de que «la justicia emana del pueblo». Pero es evidente que el sistema del Estado de derecho que así se organizó era cualquier cosa menos un «edificio científico». La Constitución estaba calculada para «cerrar el sistema», pero este cierre (el logrado por las disposiciones constitucionales que clausuraban el sistema, mediante la transformación de la Carta Magna en la norma suprema de nuestro ordenamiento, como dice la Ley Orgánica del Poder Judicial en el punto IV de su exposición de motivos) es solo un «cierre tecnológico». Un cierre comparable al cierre de la teología dogmática cuando, mediante una petición de principio, establecía que una proposición dogmática, emanada del pueblo de Dios, representado en el Concilio, pasaría a formar parte del patrimonio dogmático cuando fuera sancionada por el Sumo Pontí-

fice, el cual a su vez fundaba su infalibilidad en los decretos del Concilio Vaticano.

Una ley (por ejemplo, la ley de plazos del aborto) fundará su legitimidad en el hecho de haber sido aprobada por las Cámaras, de acuerdo con la Constitución, pero la efectividad de este acuerdo será determinada por el Tribunal Constitucional, que a su vez representa al legislativo, al ejecutivo y al poder judicial. Es decir, por un tribunal que es a la vez juez y parte, y que por ello necesita «agarrarse de sus propios cabellos», autofundamentándose, para no caer despeñado.

El cierre tecnológico logrado por la Constitución es solo técnico, no científico, puesto que el sistema sigue abierto y solo puede cerrarse en cada caso cuando la votación de las Cámaras y de los tribunales competentes se produzca en un sentido convergente.

→ EL AÑADIDO CHAPUCERO DE LA DOCTRINA DE LA SEPARACIÓN DE PODERES A LA IDEA DEL ESTADO DE DERECHO

Con todo, acaso lo más notable para la demostración del eclecticismo chapucero de los constitucionalistas fuera el empeño de integrar por decreto la doctrina de la separación de poderes, atribuida a Montesquieu, en la idea del Estado de derecho (o del imperio de la ley).

Este empeño se manifiesta en multitud de documentos, pero, evitando la prolijidad, aduciremos solamente el segundo párrafo de la exposición de motivos de la Ley Orgánica 6/1985 del Poder Judicial: «El Estado de derecho, al implicar fundamentalmente separación de los poderes del Estado...». ¿Pero por qué implica el Estado de derecho «fundamentalmente» esta separación? ¿Acaso, en la práctica, porque el Estado de derecho creía oponerse de este modo a la dictadura?

Se suponía que el régimen de Franco, a través de sus leyes fundamentales de 1938 a 1977, mantuvo el principio de la unidad de poderes, pero de un modo mucho más extremado que aquel que pudieron mantener las constituciones españolas de 1845 o de 1866. Acaso por ello se apresuraron a empotrar el principio de la separación en la doctrina del Estado de derecho.

Sin duda no faltaban precedentes doctrinales, desde Locke y el artículo 16 de los Derechos del Hombre y del Ciudadano de 1789, redactado bajo la influencia de Montesquieu («toda sociedad en la cual la garantía de los derechos no está asegurada por la separación de poderes determina carecer de constitución») hasta la teoría del Estado de derecho de Carl Schmitt, cuando distinguía dos principios del Estado de derecho, uno de distribución (autoridad limitada frente al Estado) y otro de organización, el que establece la separación de los tres poderes (*Verfassungslehre*, Berlín, 1928). Ahora bien:

(1) La Idea de Estado de derecho no implica la doctrina de la separación de poderes, atribuida a Montesquieu. No hay ningún inconveniente para que un Estado, concebido como Estado de derecho, no incorpore a su sistema de principios el de la separación de poderes. La mejor prueba nos la ofrecen las doctrinas nacionalsocialistas o fascistas del Estado de derecho.

Los constitucionalistas retorcieron esta prueba diciendo que precisamente lo que ella demuestra es que el Estado fascista, o el nacionalsocialista, no eran Estados de derecho. Pero este retorcimiento no tiene más alcance que el de una petición de principio, el de una proposición de definición dogmática: «Estado de derecho es el Estado que establece la doctrina de la separación de poderes». Esta proposición dogmática ignora la posibilidad interna de bifurcación de la idea misma de un Estado de derecho en dos alternativas suyas: sin separación de poderes y con separación de poderes.

(2) En cualquier caso, la doctrina, en sí misma, tal como la ofreció Montesquieu, distaba mucho de ser una teoría del Estado. Era una doctrina fundada sobre supuestos meramente empíricos y psicológicos que tenían que ver con la consideración de la influencia de la ambición o de la *hybris* en los diferentes órganos del poder.

Partiendo del supuesto de que los poderes del Estado pueden clasificarse en tres categorías (las que tienen que ver con el poder o facultad de crear leyes, o con la facultad de juzgar o con la de dirigir y administrar el Estado), se suponía también que los órganos que asumen tales funciones, si se conjuntaban, conducirían directamente al despotismo. Por ello convenía que se mantuvieran separados, para que sus respectivas ambiciones se contrapesasen. Se trataba de una idea, como hemos defendido en otras ocasiones, inspirada en la forma de Estado que Cicerón llamó *genus permixtum* (nos remitimos a *Primer ensayo sobre las categorías de las ciencias políticas*, óp. cit., págs. 298 y ss.).

Sin embargo, se reconocía también que los tres poderes tendrían que ejercerse coordinadamente. La propuesta de mantener separados e incomunicados a los poderes del Estado era absurda, salvo que se admitiese la armonía preestablecida. ¿Cómo el poder judicial puede concebirse como un poder absoluto, separado del legislativo? ¿Acaso no lo presupone y contribuye, con sus sentencias, a desplegarlo? Y ¿cómo podría el poder judicial considerarse separado del ejecutivo, si solo gracias a él tiene posibilidad de que se cumplan sus sentencias? El poder que mayor independencia y separación podría sin duda detentar sería el poder ejecutivo. Pero, si se trata de un Estado, siempre que a su vez presuponga el poder legislativo y el poder judicial.

Según esto, la doctrina de la separación de poderes se funda en el supuesto de que su reunión en una sola mano conduce al despotismo. Pero ¿por qué había de admitirse esta consecuencia? ¿Por qué no puede suponerse también, apoyados en múltiples ejemplos históricos, que esa mano pueda trabajar hacia el bien común?

La doctrina de la separación se despliega en el más bajo nivel teórico posible, el que reduce los poderes políticos al terreno psicológico del conflicto entre las ambiciones de los grupos.

Por ello lo que habrá que explicar es por qué se le da esa relevancia a la «doctrina de Montesquieu» en la teoría del Estado de derecho.

Y ello tan solo se explica, a nuestro entender, cuando este Estado de derecho se sobrentiende como un «Estado de legistas o de jueces», de legistas o de jueces que disponen de una Constitución (o de un derecho positivo) y que quieren conservarla frente a las aventuras promovidas por un Gobierno unido con el pueblo o con el ejército.

La teoría de la separación de poderes no es propiamente una teoría del Estado de derecho, sino una doctrina pragmática o prudencial que considera a un tipo de Estados de derecho frente a otros, a unas instituciones o potestades del Estado frente a otras, cuando desempeñan diversas funciones del poder: «Entonces pueden llamarse potestades... En Turquía, donde las tres potestades están reunidas en la cabeza del Sultán, reina un despotismo horroroso»; «la parte que tenía el Senado [en Roma] en la potestad ejecutiva era tanta, dice Polibio, que todos los extranjeros estaban en entender que se trataba de una aristocracia».

Por lo demás, para Montesquieu, los dos poderes o potestades fundamentales son los del legislativo y los del ejecutivo. Dice en efecto en el libro XI, capítulo 6 del *Espíritu de las Leyes*: «De las tres potestades que hemos hablado la de juzgar es, en cierto modo, nula. Quedan pues dos solamente...».

Para Montesquieu la importancia práctica de la separación de poderes deriva de lo que esta separación tenga que ver con las garantías para la libertad de los ciudadanos.

No cabe en realidad hablar de una teoría de la independencia o

de la separación de poderes, sino, a lo sumo, de una medida prudencial o pragmática que inclina a separar los órganos que pudieran conjuntarse para favorecer a determinados grupos o a determinadas personas. De hecho, casi ningún tratadista de derecho constitucional defiende hoy, como doctrina general, la tesis de la independencia de los poderes del Estado, y prefiere hablar de su interdependencia o de su coordinación (véase, por ejemplo, Enrique Álvarez Conde, *Curso de Derecho Constitucional*, tomo II, Tecnos, Madrid, 2008, pág. 259).

Por ello, cuando aquellos que se sienten amenazados por el Gobierno son los ciudadanos, en general, la doctrina de la separación de poderes se considerará erróneamente como una doctrina derivada del principio democrático. Lo cual es también erróneo, porque caben democracias al margen del principio de separación de poderes.

Sin embargo, sigue siendo de opinión común que uno de los déficits más acusados de nuestra democracia de 1978 es la confusión de poderes que algunas leyes orgánicas que desarrollan la Constitución —pongamos por caso la Ley Orgánica del Poder Judicial— han propiciado. Por ejemplo entre mil, decía Javier Ortiz en su artículo «Montesquieu ha muerto» (*El Mundo*, 19 de julio de 2003) que cuando a Alfonso Guerra se le ocurrió esta frase (en una tertulia del año 1985) se pasaba por un momento de cambio en el que se discutía el procedimiento de elección de los doce magistrados del Consejo General del Poder Judicial. Y en este contexto Alfonso Guerra fue acusado de rebelarse contra la esencia del Estado de derecho.

Sin embargo se admite, como la cosa más natural, la clasificación de los magistrados del Tribunal Constitucional en dos grupos: «conservadores y progresistas»; es decir, se presupone que los magistrados están alineados con algún partido político, es decir, con alguna parte del poder legislativo.

Así pues, aunque en la ideología de los constitucionalistas demócratas figura la doctrina de la separación de poderes, la práctica (o tecnología) del Gobierno trabaja por su involucración («Montesquieu ha muerto»): parte de los magistrados del Consejo General del Poder Judicial y de los vocales del Tribunal Constitucional son nombrados por iniciativa del Gobierno, es decir, por los partidos políticos.

En cualquier caso, una separación efectiva de las instituciones que detentan los poderes característicos del Estado tampoco garantizaría la armonía del Estado de derecho, o la corrección de los supuestos déficits que la democracia parece tener en este terreno. Porque, incluso separados los órganos (por ejemplo, el órgano del poder ejecutivo mediante elecciones directas, y el órgano del poder legislativo y del poder judicial a través de las suyas propias), el conflicto entre los poderes podría surgir aún más violentamente que si se mantenían las intersecciones entre los órganos respectivos. El poder ejecutivo podría asumir planes y programas que chocasen abiertamente con el legislativo, y aun con la Constitución; y otro tanto ocurriría con el poder judicial, separado del poder legislativo, representado por el Parlamento.

En ningún caso la separación de poderes garantizaría la armónica eutaxia que sugiere la Constitución una vez cerrada, mediante sus leyes orgánicas. Porque, en cualquier momento, el sistema podría ser abierto por alguno de sus órganos potestativos, y ello sin contar con otros órganos del Estado, como podrían serlo el ejército o los sindicatos, por no decir la Iglesia (si no directamente, sí a través de los fieles, transformados en electores). La Constitución, tecnológicamente cerrada, y aun fundada teóricamente en la soberanía del pueblo, no garantiza por sí misma la eutaxia del Estado; a lo sumo, es el «curso eutáxico» del Estado el que garantiza la Constitución.

Concluimos: en la medida en la cual la doctrina constitucional sobre la democracia (separación de poderes, Estado de derecho, etc.) no ve con claridad estas conexiones, pero las presenta como piezas esenciales de su axiomática, hay que decir que la doctrina

constitucional del Estado de derecho no es otra cosa sino una construcción lógicamente perversa, o si se quiere corrompida, en las propias conexiones lógicas entre sus partes. Y esto sin perjuicio de que una tal corrupción ideológica (nematológica) no sea percibida como un delito.

→ CRÍTICA A LA REDEFINICIÓN DEL ESTADO DE DERECHO COMO ESTADO SOCIAL

Supuesta la definición constitucional de España como un Estado de derecho, la segunda redefinición que da la propia Constitución (y que suele ser presentada como una auténtica novedad en la historia de las constituciones políticas) es la redefinición del Estado de derecho como Estado social.

Ante todo hay que decir que esta novedad teórica fue un préstamo de la doctrina alemana, concretamente de la obra ya citada de Heller, porque Heller fue quien, desde posiciones socialdemócratas, introdujo el concepto de Estado social frente a la concepción del Estado de Weimar, interpretado como Estado liberal.

Esta novedad, en todo caso, se mantenía en el terreno ideológico (nematológico) o teórico, pero no en el terreno tecnológico. Por decirlo así, era acaso una novedad en la teoría, pero no en la práctica. Ni Heller ni la socialdemocracia alemana, menos aún la española, habían introducido la «novedad» que comenzaba a ser reconocida a través del llamado «Estado social». La novedad se daba solo en el terreno de cierta ideología frente a otras, y estaba destinada a enmascarar las verdaderas novedades tecnológicas, si es que las había.

Por de pronto cabe subrayar, como índice de la naturaleza confusa (perversa o corrupta, si se prefiere, cuando esta confusión se presenta como una idea clara y distinta), el carácter redundante del concepto «social» utilizado como nota diferencial de un Estado de derecho. Porque todo Estado de derecho es social, incluso desde luego el Estado nacionalsocialista, o el Estado soviético en su fase de «dictadura del proletariado».

Por ello hay que comenzar a definir el Estado social por su nombre. Y esto requiere que acudamos a las coordenadas del modelo material que se utilice. En nuestro caso, lo que llamamos Estado social únicamente puede ser el Estado en cuanto contiene internamente a su capa basal, frente al Estado jurídico de derecho que, distanciándose del Estado policía (en el sentido de Von Mohl), se mantiene dentro de la capa conjuntiva. Lo que se llama Estado social, en la metafísica jurídica alemana y en la Constitución española, es solo una novedad ideológica (metafísica) que cubre otros procesos tecnológicos propios del Estado.

Porque el Estado, considerado desde una perspectiva materialista (y no metafísico-idealista, la que se manifiesta en la misma idea jurídica del Estado de derecho), ha sido siempre Estado social, esto es, un Estado que no ha podido dejar de lado el cuidado de las cuestiones basales, es decir, económicas. Cuestiones que incluyen, ante todo, a la definición de la *propiedad privada*, instituida en el Estado tras su *apropiación* de un territorio; apropiación que a su vez implica el dominio del territorio del Estado frente a las reales o virtuales pretensiones de otros Estados.

Por ello, la contraposición jurídica o iusfilosófica que suele hacerse, por parte de los constitucionalistas, entre el Estado democrático de derecho liberal y el Estado social «que habría comenzado a consecuencia de la revolución industrial» (según Forsthoff) no es otra cosa sino un modo de eludir la referencia al concepto marxista del Estado que el propio Forsthoff había profesado cuando enseñaba en la RDA, antes de ir a Marburgo.

Del mismo modo, la consideración del Estado democrático liberal como salido de la Revolución Francesa no tiene en cuenta lo

que en ella hay de reconocimiento explícito del Estado social, y no ya a propósito de la «fraternidad ideológica», sino a propósito de la propiedad privada (artículo 2: «el fin de la asociación política es mantener las propiedades de sus socios»; artículo 17: «la propiedad es sagrada»). Porque la propiedad privada es el contenido principal de la capa basal del Estado: la propiedad de la tierra apropiada es un hecho anterior al reconocimiento de este hecho como derecho.

Y aquí se formaría el espejismo en el que suelen recaer los legistas: poner la propiedad de hecho como fundada únicamente en el derecho, cuando es el derecho el que se funda en el hecho de la propiedad. Y no solamente en el «hecho que hace derecho», sino en el hecho originario de la apropiación, del reparto o de la presura.

Por lo demás, todo Estado históricamente existente habrá debido ocuparse de la capa basal, sin la cual el Estado desaparece. Desde los repartos de tierras o de trigo a la plebe frumentaria en la época de la República romana, hasta los repartos de tierras en España, en la época de la Reconquista o en la época de la entrada en América.

Y para atenernos a las referencias del debate constitucional de 1978, habría que acordarse de los componentes basales que el mismo Estado franquista tenía en cuanto Estado social de derecho: bastaría citar el Fuero de los Españoles (Ley de 17 de julio de 1945), elevada a la jerarquía de Ley fundamental de la Nación por el artículo 10 de la Ley del 26 de julio de 1947 (Ley de Sucesión a la Jefatura del Estado). Desde un punto de vista histórico, el Estado franquista no era solo un Estado de derecho, era también un Estado social.

En el preámbulo del Fuero de los Españoles se contiene la idea de la participación del pueblo en las tareas del Estado; en el capítulo 2 del título primero se enuncian los derechos y deberes de los españoles, y se habla de todo lo que tiene que ver con la capa basal, incluso en sus relaciones con la seguridad social y aun con el Estado de bienestar: «El Estado reconoce en la empresa una comunidad de aportaciones de la técnica, la mano de obra y el capital en sus diversas formas y proclama, por consecuencia, el derecho de estos elementos a participar en los beneficios» (art. 26); «El Estado mantendrá instituciones de asistencia y amparará y propulsará las creadas por la Iglesia, las corporaciones y los particulares» (art. 29), etc. Cualquiera que utilice una memoria histórica selectiva no enteramente pervertida o corrupta tendrá que reconocer la realidad de instituciones del Estado creadas en la época de Franco, tales como el Plan Badajoz, la política de pantanos, la política de carreteras, de autopistas, de túneles, las instituciones estatales del INI y, por supuesto, las de la Seguridad Social, que obligarán a cualquier historiador no metafísico a ver en el Estado franquista la trama propia de un Estado social, en una fase determinada de su desarrollo.

También la llamada Constitución de Bonn, como ley fundamental de la República Federal Alemana (promulgada el 23 de mayo de 1949), introdujo en su artículo 201 la «gran novedad», según los juristas, de definir a la República Federal Alemana «como un Estado democrático y social». Pero semejante novedad solo podría definirse en el terreno nematológico (o ideológico), porque era totalmente errónea en el terreno histórico-tecnológico, como si la Alemania del III Reich, la del nacionalsocialismo, no hubiera sido también social; o como si la República de Weimar no lo hubiera sido también, o como si el Estado de Bismarck no hubiera sido, a su vez, un Estado social en el que la política de la seguridad social y aun la del Estado de bienestar, en el sentido moderno, comenzó a prefigurarse muy claramente.

La contradicción objetiva entre las supuestas constituciones formales (no sociales) del Estado de derecho y la efectiva realidad tecnológica del Estado como Estado social se manifestó en el terreno de la teoría del Estado en célebre polémica entre E. Fors-

thoff y W. Abendroth en torno a la fórmula del «Estado social de derecho».

Ernesto Forsthoff, desde 1954 (*Verfassungsprobleme des Sozialstaates*) y en otros escritos posteriores (*El Estado de la sociedad industrial*, Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1975), mantuvo la tesis de que el Estado social es un concepto administrativo antes que político-jurídico. La Administración atiende a la obligación del Estado de prestar servicios a la sociedad civil (entendida, por cierto, en un sentido parecido al que le dio Hegel en los párrafos 181 a 256 de su *Filosofía del Derecho*). Por ello el Estado, en la sociedad industrial, se manifiesta como Estado social. En consecuencia, Forsthoff cree que la fórmula «Estado social de derecho», en la medida en que sitúa al mismo nivel lógico la condición de un Estado social y la de un Estado de derecho, «es una fórmula vacía y una banalidad de arriba abajo»; al mismo tiempo que no ve contradicción alguna en su composición o yuxtaposición, dado el carácter neutro (ante la cuestión social) que tendría el Estado de derecho.

En cambio, Wolfgang Abendroth (por ejemplo, *Sociedad antagónica y democracia política*, Grijalbo, Barcelona, 1973) intentó recoger todo lo que creyó posible de la teoría marxista del Estado, declarando contradictorio a un Estado de derecho que pretendiera ser neutro, o puramente formal, ante la cuestión de la socialización de los medios de producción y de la participación en el Estado de los trabajadores. Abendroth, ya en plena metafísica, pretendió demostrar el contenido jurídico del Estado social apelando a la condición democrática del Estado de derecho.

Pero ¿qué es lo que se oculta tras este debate entre los comentaristas de la Constitución de Bonn o entre los especialistas de la Constitución española de 1978, singularmente los socialdemócratas? Sin duda, que aquello que Marx había puesto sobre el tapete ante los teóricos metafísico-jurídicos del Estado no era tanto la cuestión de si los trabajadores tenían que participar o no en *cuanto tales* en la propiedad de la tierra o de las instalaciones desplegadas en ella (minas, calzadas, pozos petrolíferos, fábricas, campos de cultivo, ganadería), o bien si únicamente, en cuanto trabajadores, podían reclamar un «salario justo», según las reglas establecidas. Lo que Marx ponía en duda era la institución misma de la propiedad (dentro de cada Estado), de los criterios de un salario justo y de la apropiación de un amplio territorio para cada Estado. Es decir, lo que ponía en cuestión —y esto es lo que no aceptaban ni los liberales ni los socialdemócratas, sin perjuicio de su pacifismo— era el Estado mismo.

→ SOBRE LA DEMOCRACIA COMO CARACTERÍSTICA DEL ESTADO DE DERECHO

En cuanto a la idea de democracia, en tanto está implicada en la redefinición de España como «Estado social de derecho y democrático», nos atenemos a lo que ya hemos dicho en la primera parte, si bien deteniéndonos en la conexión entre la democracia y las determinaciones previas dadas al Estado, a saber, «de derecho» y «social».

Lo que principalmente queremos destacar es la ambigüedad, en el contexto de su vínculo con estos otros términos, del término «democrático».

Sobre la nebulosidad del término «democrático», en el terreno ideológico, ya hemos hablado suficientemente. «Pueblo» o «voluntad general» son ideas enteramente metafísicas, mientras no se demuestre lo contrario.

Ahora bien, la inoperancia de la nebulosidad de la idea de *pueblo* o de *voluntad general*, en el terreno nematológico, asume una operatividad notable en el momento en el cual el pueblo sobera-

no se divide en partes susceptibles de ser cuantificadas en función de las unidades determinadas en él. Distinguiremos así dos tipos muy generales de democracia: la «democracia orgánica», cuando el pueblo está dividido en unidades anatómicas (tales como las familias, los municipios, los estamentos, los sindicatos, las corporaciones, los gremios) y la democracia inorgánica (cuando el pueblo está holizado, es decir, dividido en unidades atómicas, capaces de votar «por cabezas», como pedía ya Sieyès en la tercera y última petición contenida en su escrito de 1788-1789: *¿Qué es el Estado llano?* [el tercer estado]). «Que los estados generales [que se habían reunido en Versalles el 27 de junio de 1789] voten no por clases [por estamentos: clero, nobleza y estado llano, o "burguesía"], sino por cabezas», porque, continuaba Sieyès, «los diputados del clero y de la nobleza no tienen nada en común con la representación nacional y ninguna alianza es posible entre las tres clases en los estados generales».

La democracia orgánica tiene muy poco que ver con el Estado de derecho concebido por Von Mohl, para quien democracia, ante todo, significa no la intervención del pueblo holizado o «pulverizado» por cabezas, sino la intervención de los electores estamentales que constituyen el *demos* o pueblo reunido simbólicamente ante el Príncipe. Por otra parte, aquellas fracciones del pueblo que aparecen holizadas no contienen a todos los individuos de la sociedad, porque quedan fuera los menores, los que no tienen una renta mínima, los analfabetos, las mujeres... En suma, un Estado de derecho, en el sentido de Mohl —o en el de los Estados corporativos, en general—, no necesita ser democrático, al menos en el sentido de la democracia inorgánica o capitativa.

Pero menos aún un Estado social, en el sentido convencional, necesita ser un Estado democrático. Un Estado corporativo puede ser social (en este sentido convencional), como hemos visto, sin necesidad de ser una democracia capitativa.

Estas premisas serán suficientes, a nuestro entender, para probar que la «doctrina del Estado social y democrático de derecho» no es propiamente una doctrina, sino una mera yuxtaposición polinómica de atributos obtenidos por oposición a otros alternativa y coyunturalmente dados, cuyo enlace no logra ser puesto de manifiesto. Y, en la medida en que, sin embargo, una tal yuxtaposición polinómica —Estado de derecho + Estado social + Estado democrático (podría añadirse, por la misma razón: + Estado cultural + Estado multiétnico...)— es ofrecida como una doctrina cerrada e incluso científica, tendremos que considerarla como la perversión o corrupción de una verdadera doctrina, aun sin necesidad de exigirle que fuera la doctrina verdadera. No puede confundirse una doctrina con una papilla preparada para ofrecer al pueblo la apariencia de un sistema de conceptos internamente trabados.

→ SOBRE EL «ESTADO PLURAL»

En cuanto al pluralismo, que también figura en la Constitución de 1978, como rasgo que distingue el Estado de derecho social y democrático de la dictadura franquista, solo subrayaremos la confusión absoluta de conceptos que se cobija bajo esta expresión.

«Pluralismo» parece significar, ante todo, una cualidad del nuevo Estado que se opondría al «monolitismo» atribuido a la dictadura. Pero no se tiene en cuenta que ese monolitismo no derivaba en cualquier caso del dictador, sino de las coaliciones de grupos y corrientes muy diversas (plurales: jonsistas, carlistas, falangistas, cedistas, monárquicos...) que se mantenían unidas o solidarias frente a terceros (los comunistas, los rojos, los masones, etc.), pero que carecían de unidad interna propia. El régimen de Franco se constituyó tecnológicamente (dejando al margen su nema-

tología) como una coalición entre una pluralidad de corrientes antitéticas que, en gran medida, se mantuvieron sin solución de continuidad después de la transición, sobre todo gracias a que los comunistas renunciaron al leninismo y los socialdemócratas al marxismo.

El pluralismo de 1978 alude también vagamente a la separación de poderes; pero, como hemos dicho, muy pronto se reconoció por los propios socialdemócratas y por los doctrinarios de la Constitución que «Montesquieu había muerto» y, lo que es más importante, que estaba bien muerto, acaso porque su doctrina jamás habría podido estar viva en un Estado realmente existente.

¿No quiere decir nada entonces ese pluralismo que los doctrinarios constitucionalistas exaltan en términos sublimes?

Sí, quiere designar aspectos muy importantes, a escala tecnológica, de la Constitución de 1978 y de su evolución ulterior; aspectos que los doctrinarios consideran, en el plano ideológico, de rango teórico inferior, pero que, en el plano tecnológico, estaban llamados a desempeñar el papel de verdaderos protagonistas. Nos referimos a los dos siguientes:

(1) El pluralismo como reivindicación frente al monismo del partido único y del sindicato vertical. Pluralismo de sindicatos horizontales (en realidad mucho más verticales de hecho, en su relación con el Estado, de lo que teóricamente querían ser), porque también cabría hablar de pluralismo en los sindicatos verticales (que distinguían el sindicato del olivo, el sindicato del metal, el sindicato del transporte...). Pluralismo de partidos políticos, aunque en realidad estos tienden a reducirse a dos, en dicotomía notoriamente maniquea (conservadores/progresistas, derechas/izquierdas). Ahora bien, el pluralismo de partidos va unido a la partitocracia, a las listas cerradas y bloqueadas (un «mero detalle» de rango teórico inferior); y el pluralismo de los sindicatos va unido al pacto de los sindicatos con el Gobierno y a la transformación de los sindicatos de clase en mutualidades profesionales.

(2) El pluralismo contra el centralismo. «Pluralismo» ha terminado significando, sobre todo, división o fractura de España en comunidades autónomas, muchas de las cuales aspiran a transformarse en Estados independientes (que eventualmente podrían decidir luego asociarse libremente a otros Estados peninsulares, aunque también a otros Estados europeos). El pluralismo equivale ahora, en el límite, a la descomposición de la democracia española, a la corrupción y muerte de la misma España como entidad política unitaria.

Capítulo 12 La degeneración del principio de independencia del poder judicial: el caso de un juez corrompido por el complejo de Jesucristo

→ EL PODER JUDICIAL EFECTIVO DEPENDE DEL PODER EJECUTIVO

El principio de la separación de los tres poderes del Estado, ejecutivo, legislativo y judicial, principio atribuido a Montesquieu y recogido ya en el artículo 16 de los Derechos del Hombre y del Ciudadano de 1789 («Toda sociedad en la que no esté garantizada la separación de poderes y la seguridad de derechos necesita una Constitución»), es un principio ideológico, técnicamente inviable si se toma en su sentido literal, y especialmente cuando va referido al poder judicial, como el propio Montesquieu advirtió, según hemos dicho. Y la razón de tal inviabilidad la ponemos principalmente, cuando mantenemos el modelo materialista de Estado que hemos tomado como referencia, en estos dos puntos:

(1) Los jueces, en un Estado de derecho constitucional, han de atenerse, para formular sus sentencias, no ya a las leyes naturales interpretadas según su personal saber y entender, sino, en todo caso, a través de las leyes positivas del Estado y, por supuesto, a la tradición del derecho histórico constituido por la jurisprudencia de los propios tribunales de justicia. Según esto, el poder judicial no puede considerarse separado ni independiente del poder legislativo; la independencia o la separación solo pueden ir referidas, a lo sumo, a los órganos que asumen en cada caso los poderes o partes de ellos, pero no a los poderes mismos.

(2) La «fuerza de obligar» de las sentencias de los jueces o tribunales de justicia procede íntegramente de un poder ejecutivo que las haga cumplir, utilizando ordinariamente la violencia. Una sentencia que carece de la asistencia de esta fuerza de obligar carece también de significación jurídica práctica y se reduce a la condición propia de un análisis especulativo, manteniéndose en un ámbito puramente académico.

Según esto, el poder judicial, en cuanto poder efectivo, necesario para la eutaxia del Estado, no es independiente ni del poder legislativo ni del poder ejecutivo de ese Estado. Pero tal Estado, como Estado real, es necesariamente un Estado singular y concreto, edificado sobre un territorio definido como territorio de su jurisdicción, y dependiente de una historia singular y concreta, también definida.

Dicho de otro modo: el poder judicial, como poder efectivo del Estado, no es un «poder de la Humanidad o del Género humano», ejercido distributivamente por los jueces de una Nación política. Ninguna declaración de los Derechos Humanos, en tanto que esta no esté recibida por cada Estado, con las salvaguardas pertinentes (por ejemplo, las establecidas ya por la Convención europea de 4 de noviembre de 1950), tiene fuerza de obligar al cumplimiento de sus normas. Ni tampoco la jurisdicción del poder judicial del Estado es universal (planetaria o galáctica), sino que está circunscrita al territorio basal controlado por cada Estado.

El poder judicial efectivo forma parte, en efecto, de un Estado singular, y por tanto inseparable de la estructura, históricamente dada, de su «maquinaria». Por tanto, hay que considerar como una degeneración del principio de separación e independencia de los poderes del Estado el proyecto de un Tribunal Universal de Justicia que no estuviese apoyado en un Estado universal. En un Estado que, en cuanto universal, sería, por cierto, él mismo un Estado degenerado (al menos en el sentido en que llamamos degeneradas, en geometría, a las curvas cuyas funciones, al llegar al límite, se transforman en otra cosa).

Y no cabe dar por hecho que, en el supuesto metafísico de la armonía universal y de la paz perpetua, el Estado universal esté ya realizado, o en proceso de realización, por el «derecho internacional». Porque el derecho internacional (público o privado), sin perjuicio de que sus teóricos suelan presentarlo como emanación pura de la conciencia moral del Género humano, no es otra cosa sino el conjunto empírico de normas que han sido pactadas como normas comunes a varios Estados o a todos, pero sin que ello implique la extinción de los poderes de cada Estado para determinarlas o ponerlas bajo cautela.

La Organización de las Naciones Unidas, por otra parte, solo dispone del poder y de la energía que le aporta cada Estado socio; su poder o su energía no es un poder procedente «de un todo» que fuera independiente de sus partes.

De donde se deduce la imposibilidad de un Tribunal Internacional-Universal de Justicia cuyas sentencias se fundasen en la Ley de la Humanidad, precisamente porque tales sentencias no tendrían garantizada la fuerza de obligar. Un Tribunal Internacional-Universal de Justicia (no un tribunal internacional particular, resultado del acuerdo entre dos o más Estados) solo es una idea límite degenerada del concepto de tribunal de justicia.

El argumento fundamental para demostrar la imposibilidad práctica de un tal Tribunal Universal de Justicia (que en la teoría teológica podría estar representado por la Iglesia católica) quedó expuesto por Walter Lippmann en la polémica sobre la «deslegalización de la guerra» abierta por el presidente Woodrow Wilson (que asumía la metafísica pacifista de Kant) en su famoso discurso del 8 de enero de 1918 —diez meses antes del armisticio— en el que propuso sus famosos «XIV puntos para la paz». Pero el «movimiento para la deslegalización de la guerra» comenzó realmente a raíz de un artículo de Salomón O. Levinson, publicado por recomendación del filósofo John Dewey, amigo suyo, en *New Republic* el 9 de marzo de 1918, en el que criticaba la estrechez que, a su juicio, tenía la idea que Wilson se había formado de una Sociedad de Naciones.

Por supuesto, Dewey continuó en la línea de Levinson con su artículo, del mismo año, «La unidad y el comportamiento de los Estados». La línea del más desmesurado, sublime y metafísico idealismo ético, línea que continuó cultivándose hasta que Walter Lippmann, el famoso periodista, publicó, en el verano de 1923, y a petición de la revista *The Atlantic Monthly*, su artículo «La deslegalización de la guerra», en el que puso las cosas en su sitio. Lippmann comenzaba analizando en tres puntos el proyecto Borah para abolir la guerra (incluido en la resolución 441 del Senado de Estados Unidos, presentada el 14 de febrero de 1923) y resumía así el tercero:

> Ha de crearse un sustitutivo judicial de la guerra (o si existiera en parte, adaptarse y corregirse) con la forma o la esencia de un tribunal internacional bajo el modelo de nuestro Tribunal Supremo, con jurisdicción sobre las controversias de nuestros Estados soberanos; tal tribunal dispondrá de jurisdicción positiva para dar audiencia y fallar en todas las controversias puramente internacionales a partir del código o de los tratados que vayan surgiendo.

Ahora bien, Lippmann advierte que esta legislativa mundial tendría que desempeñar inevitablemente el papel de los gabinetes ministeriales y oficinas de asuntos exteriores actuales. Y pregunta: «¿Puede alguien imaginar un Gobierno permitiendo graciosamente a una delegación que se dedique a legislar una norma que afecte a, digamos, las fronteras nacionales?». Y añadía poco después: «Es impensable que Gran Bretaña, Francia, Japón o Estados Unidos acordaran cualquier conjunto de principios que perjudicasen a sus imperios, sus doctrinas Monroe o sus supuestas necesidades estratégicas».

La polémica continuó, sin embargo; y en un discurso que Shotwell pronunció en Berlín en 1927, en la Hochschule für Politik, llegó al conocimiento del entonces ministro de Asuntos Exteriores francés, Aristide Briand (que venía recibiendo propaganda de Levinson), quien logró que el secretario de Estado Kellogg, tras múltiples avatares, promoviera un pacto (el llamado «Pacto de París» o «Tratado de renuncia a la guerra» de 1928) suscrito por varios plenipotenciarios.

El tratado, sin embargo, quedó en papel mojado a los pocos años, cuando estalló la Segunda Guerra Mundial en septiembre de 1939. Vistas las cosas a distancia, parece obvio que si los alegatos de Levinson tuvieron algún efecto no fue tanto debido a sus «elevadas reflexiones éticas», sino a la oportunidad que ofrecía al conjunto de Estados pequeños para hacer frente común a las grandes potencias.

→ UN JUEZ ASUME EL PAPEL DE JUEZ CAPAZ DE JUZGAR A LOS VIVOS Y A LOS MUERTOS

¿Y quién podría interpretar el Tribunal de Núremberg, que funcionó inmediatamente acabada la Segunda Guerra Mundial, como una realización *de facto* del Tribunal Universal de Justicia de Wilson-Levinson-Dewey?

Nadie, salvo quien cerrase los ojos a la evidencia de que el Tribunal de Núremberg, aunque ideológicamente (nematológicamente) era un tribunal que actuaba en nombre de la Humanidad y de los derechos humanos, tecnológicamente era un tribunal que representaba a los vencedores, juzgando a los vencidos en la guerra. En cuanto a los tribunales internacionales de justicia que se han constituido a lo largo de los años de la posguerra (como el Tribunal de Estrasburgo), es obvio que no pueden reclamar la consideración de tribunales universales, aunque esta idea esté ambiguamente sugerida por la utilización del adjetivo «inter-nacional».

Pero donde sigue soplando la idea metafísica de un Tribunal Universal de Justicia es en la cabeza de algunos jueces, incluso cuando no forman parte de tribunales internacionales particulares, sino a lo sumo de tribunales nacionales (como pueda serlo en España la Audiencia Nacional). Jueces imbuidos por la doctrina de la separación de poderes y por la sublime conciencia de su misión.

Representando a «la Justicia», llegan a creer que la independencia y separación respecto de otros poderes del Estado les libera también de su circunscripción al Estado mismo al que pertenecen como jueces. Y concluyen que, por tanto, su jurisdicción es universal, porque se extiende a todos los hombres, a todos los hombres que han aparecido en el espacio geográfico y a todos los hombres que han pasado por el tiempo histórico.

Confundiendo la metafísica idealista de la justicia con la tecnología real de un tribunal de justicia efectivo, estos jueces, una vez «liberados» a su propio parecer, por Montesquieu y por la Asamblea francesa de 1789, de su dependencia del poder legislativo y del poder ejecutivo de un Estado singular y concreto, es decir, una vez que se sienten «flotando» en el éter inespacial e intemporal de la Justicia, por encima de los poderes concretos del Estado del que dependen, ven ampliado el territorio de su jurisdicción al universo entero, presente o pretérito.

Y así vemos cómo algunos se han atrevido a abrir procesos desde España, en el presente, a presuntos delincuentes contra los derechos humanos de Chile o de Pakistán; o incluso abren procesos a presuntos delincuentes ya fallecidos hace más de treinta años.

De hecho, en septiembre de 2008 se hizo pública la decisión de un juez de la Audiencia Nacional, Baltasar Garzón, de abrir causa general para perseguir a los crímenes del franquismo. Leemos en la prensa nacional del día 2 de septiembre: «Pide [el juez Garzón] a los alcaldes de Madrid, Sevilla, Granada y Córdoba, a diversas instituciones y a los 22 827 párrocos, que faciliten los datos de los enterramientos en fosas comunes de la Guerra Civil y del franquismo». La providencia del juez está fechada el 28 de agosto de 2008 y, como puntualizaban los medios, dos días después de haber participado el juez Garzón, en la región colombiana de Antioquía, en la apertura de una fosa común con los restos de supuestos guerrilleros de las FARC asesinados por los paramilitares. «Me voy muy impresionado, la desaparición forzada de personas es el peor crimen que pueda existir», declaró el juez.

→ JESUCRISTO ES EL JUEZ QUE VENDRÁ A JUZGAR A LOS VIVOS Y A LOS MUERTOS

Cabría decir que el juez Garzón era víctima de un «complejo de Jesucristo», en relación con su papel de juez que ha prometido

venir a juzgar a los vivos y a los muertos. Es un papel que, como es sabido, el Credo romano atribuye a Jesucristo, incorporando un versículo de san Mateo, y que recogen numerosos escritores sagrados (como Tertuliano): *«Venturum iudicare vivos et mortuos»* («Que ha de venir a juzgar a los vivos y a los muertos»). Es decir, una visión tradicional de Jesucristo, en cuanto contradistinto de Jesús, del Jesús amigo, hermano, frente al Jesucristo lleno de poder, *Cosmocrator*. Y de Jesucristo como alguien que no solo *ha venido ya* (en el pretérito) para salvar a los hombres del pecado original, Cristo Salvador, sino como alguien que *va a volver* para juzgarlos en un Juicio Final.

No es, por tanto, ahora un Jesucristo *salvador,* sino un Jesucristo *juzgador*, un juez que vendrá a juzgar a los vivos y a los muertos, es decir, a todos los hombres.

Y es aquí, nos parece, en donde tanta gente ha visto la conexión precisa entre el anuncio de Garzón de abrir una causa general a las víctimas de la Guerra Civil y de la época del franquismo —«causa general» que por su magnitud y su complejidad todo el mundo sabe que va para largo, y que nos pone delante de un tiempo futuro indefinido— y su «complejo de Jesucristo», es decir, su identificación como juez con un juez que precisamente viene de lo alto, a juzgar, en el Juicio Final, a los vivos y a los muertos. Puesto que todo el mundo sabe que la inmensa mayoría de los autores de aquellos supuestos crímenes ya están muertos, o tendrían hoy como poco más de noventa y cinco años de edad (si tomamos a Santiago Carrillo, nacido en Gijón el 18 de enero de 1915, como referente generacional). En una palabra, muchos de quienes leyeron el anuncio del proyecto del juez Garzón lo primero que pensaron es que Garzón se proponía juzgar a los muertos.

Por ello, lo más chocante, por no decir lo más macabro del anuncio de Garzón, es su propósito de abrir «causa general», es decir, juzgar a unas personas que en su práctica totalidad están ya muertas.

La figura de Jesucristo es tan compleja que atribuir a alguien el «complejo de Jesucristo» puede aludir a componentes que no tengan que ver nada específicamente con Baltasar Garzón, sino con otras personas de profesiones y actividades muy diferentes.

Por ejemplo, del padre Pío (por cierto, santificado ya por Juan Pablo II) se ha dicho alguna vez que tenía «complejo de Jesucristo», por sus estigmas, y que él imitaba a Jesucristo con su corona de espinas, dibujadas con sangre, sus llagas en las manos, el pecho y los pies. Por lo demás, la lista de los «imitadores de Jesucristo» por esta vía es muy amplia, como es sabido, desde san Francisco de Asís hasta sor Lukardis de Oberweimar, desde sor María de la Visitación (acusada por el tribunal de la Inquisición a raíz del desastre de la Armada Invencible) hasta sor Patrocinio, «la monja de las llagas». Y aunque a todos estos personajes se les pudiera atribuir un «complejo de Jesucristo», este complejo no cuadraría bien con la *revelación* que, sin quererlo, el juez Garzón nos ha hecho de sí mismo.

Y otro tanto habría que decir de otras acepciones que el sintagma «complejo de Jesucristo» ha tenido a lo largo de casi un siglo. Por ejemplo, Owen A. R. Berkeley-Hill, ya en 1922 analizó (en *The Psychoanalytic Review*, vol. 9, enero de 1922, págs. 1-27, «A Case of Paranoid Dissociation») el caso de A. B., un «europeo, varón, de treinta años», paranoico con represión homosexual y narcisismo (*«He was beginning to realize to how great extent the repression of homosexual, incestuous, and narcissistic cravings had been the etiological factor of his illness»*), que veía a su madre como figura de sacrificio y buscaba sacrificarse él mismo a su madre. A. B., según Berkeley-Hill, tendría «complejo de Jesucristo» (*«His mother is again bound up with*

the idea of «sacrifice» —i.e., the son who sacrifices himself; in short, the Jesus Christ complex»). Pero no consta que el juez Garzón, aunque es europeo y blanco, tenga represiones homosexuales y narcisistas, ni busque sacrificarse a sí mismo en oblación a su señora madre.

Otros autores, como John Dittmer, en un libro de 1995 (*Local People. The Struggle for Civil Rights in Mississippi*, University of Illinois Press, pág. 263), recogen opiniones de psicoanalistas que definen un género de «complejo de Jesucristo» que afecta a algunos varones blancos, de clase media, en sus relaciones con gentes que consideran oprimidas (*«There is a kind of Jesus Christ complex that many middle-class whites bring to their relations with people whom they consider oppressed»*); aquí Jesucristo es visto como redentor, y el «complejo de Jesucristo» equivale al «complejo de Redentor» e incluso al «complejo de Mesías». Ahora bien, aunque el juez Garzón es varón de raza blanca y de clase media, sería difícil probar que su proyecto de causa general a los crímenes de la época franquista implique haber asumido el papel de Redentor, puesto que con esa causa no parece querer redimir a nadie, sino más bien acusar a los supuestos asesinos de quienes están «desaparecidos» desde hace setenta años y se suponen enterrados en fosas comunes, algunas de ellas aún no localizadas.

También los críticos literarios han hablado del «complejo de Jesucristo» (aunque mucho menos que del complejo de Edipo o del complejo de Electra), atribuyéndoselo a veces a escritores célebres, como es el caso de Quevedo, porque según A. A. Parker podría advertirse en él una suerte de aprovechamiento estético erótico relacionado con lo que él entiende por «complejo de Jesucristo». Pero tampoco parece que el complejo de Jesucristo del juez Garzón vaya por ahí.

Sería, pues, el juez Garzón (ateniéndonos a lo que hoy conocemos de él) el primero que ha dado síntomas manifiestos de padecer un complejo de Jesucristo en su advocación de juez que va a venir a juzgar a los vivos y a los muertos, y no un complejo de Jesucristo de cualquier otro tipo, sea el de su advocación de Cristo Llagado, o bien de Cristo Redentor, o de Cristo Rey o de Cristo Mesías. Aquí estamos hablando de complejo de Jesucristo en cuanto Jesucristo Juez.

Baltasar Garzón ofrece, según esto, todos los síntomas necesarios y suficientes de *haberse identificado* con la figura de un Juez Universal, cuya esfera de jurisdicción desbordase a los pecadores (a los delincuentes) vivientes, buscando extenderse también a los reos muertos. Y este Juez Universal es precisamente el Jesucristo del Credo romano, el que «vendrá a juzgar a los vivos y a los muertos» en un Juicio Final.

¿Y por qué el juez Garzón ha llegado a ser víctima de este complejo de Jesucristo en su especialidad de juez juzgador?

Muchas hipótesis se han barajado. La mayor parte caminan en sentido psicológico etológico: sería «el afán de protagonismo» el que le habría llevado, no ahora, sino a lo largo de su carrera profesional, a emprender aventuras extraordinarias, es decir, a tratar de llevar su profesión de juez más allá de su «prosaica» jurisdicción ordinaria, como cuando abrió la causa contra un ex presidente chileno, el general Pinochet, y poco después contra los responsables argentinos, en la época de Videla, de los terribles asesinatos políticos que todos recordamos.

Sin embargo, el «afán de protagonismo» no explica enteramente el complejo del que hablamos. Muchas personas tienen afán de protagonismo; más aún, este afán de protagonismo puede ser síntoma de vitalidad envidiable, no encerrada en ningún complejo.

Pero en nuestro caso parece esencial la condición profesional de juez importante (juez de una Audiencia Nacional, no de un mero Juzgado de Guardia, «juez estrella») cuyo afán de protagonismo le llevase precisamente a la esfera de jurisdicción asignada a su propia profesión y cargo. Sin duda, el límite máximo de esta aspiración profesional podría ponerse, para un juez megalómano, en alcanzar el nombramiento de presidente de un Tribunal Universal de Justicia; de un tribunal no meramente «inter-nacional», como los que ahora se estilan, porque basta que dos Estados creen un tribunal común de justicia para asuntos especiales, para que ese tribunal pueda ser llamado internacional, lo que es poco para un megalómano.

Pero un Tribunal Universal de Justicia, como hemos visto, es imposible mientras existan los grandes Estados dotados de bombas atómicas.

Otros apuntan a mecanismos más específicos, a través de los cuales podría haberse abierto camino ese afán de protagonismo: Baltasar Garzón querría compensar con la dilatación de sus poderes judiciales el fracaso que habría tenido en sus «experiencias» dentro del poder ejecutivo. «No le acompañaba su voz atiplada», dicen algunos, y los contenidos de sus discursos —asombrosamente vulgares, sin la menor chispa de ingenio— no eran capaces de hacer olvidar, con la letra, la música llena de gallos de su voz.

Pero esta explicación es poco convincente, salvo para quienes parten del supuesto (atribuido a Montesquieu) de que el poder judicial no es un poder político, y que aun debe ejercerse sin la menor contaminación con este poder. Porque el poder político no se circunscribe al poder ejecutivo ni al legislativo. El poder judicial es parte interna y esencial del poder político, y no solo porque su jurisdicción se extiende a los propios miembros del ejecutivo (lo que el propio Garzón evidenció en su intervención como juez en el caso GAL, de indudable alcance político), sino también porque el poder judicial carece, en todo caso, de fuerza de obligar si

no cuenta con las fuerzas que dependen del ejecutivo. Dicho de otro modo, la supuesta «vocación política» de un juez tiene campo suficiente para ejercitarse como tal en su condición de juez de un tribunal cuya jurisdicción tiene ya una escala nacional.

En cualquier caso, el propio juez Garzón nos ha deparado, con motivo de su intervención en el caso del secuestro del pesquero *Alakrana*, un ejemplo de la peligrosidad que encierra la doctrina metafísica de la separación absoluta y sacralizada del poder judicial respecto del poder ejecutivo. El 2 de octubre de 2009 el pesquero español *Alakrana*, con una tripulación de 36 marineros, es secuestrado por piratas somalíes. Todo parecía que iba a transcurrir «normalmente» (negociaciones en torno al rescate, condiciones de pago) hasta que un día después del secuestro, apresados dos de los piratas por la fragata *Canarias*, en lugar de llevarlos a Kenia, siguiendo acuerdos preestablecidos, el juez Garzón, que estaba de guardia ese día en la Audiencia Nacional, es decir, inmerso en su burbuja de juez universal que solo atiende al cumplimiento de la ley (*fiat justitia, pereat mundi*), decide por su cuenta, aún dentro de la ley, ordenar la presencia de estos piratas en la Audiencia Nacional, atribuyéndoles un delito de secuestro y otro de terrorismo. De este modo la situación se complica inesperadamente con la presencia en Madrid de los dos piratas detenidos. Sin duda la decisión de Garzón podría considerarse legal por muchos en nuestro Estado de derecho; pero en todo caso fue totalmente imprudente, precisamente por haber dejado de lado, bloqueado por la ideología judicialista, la coordinación de los hechos con la situación política española y en particular con los problemas reales de los marineros secuestrados y de sus familias. Toda España se pone en tensión, y se va decantando la opinión de que es el juez Garzón el principal responsable del embrollo del «asunto *Alakrana*», de muy difícil solución jurídica, diplomática o militar, desde el momento en el cual los piratas somalíes (asesorados sin duda por buenos abogados londinenses) bajaron a

tierra a tres marineros del buque secuestrado y amenazaron con asesinarles si sus compañeros detenidos en Madrid no eran devueltos a África. El Gobierno perdió el rumbo durante varias semanas. Se excusaba diciendo que el asunto estaba, en el Estado de derecho, en manos del poder judicial, y que todo dependía de este poder, pero que la legalidad tendría que cumplirse necesariamente. Quedó, pues, como evidente la conclusión de que si el juez Garzón no hubiera procedido de un modo tan irresponsable, y los piratas apresados hubieran sido llevados a Kenia para ser juzgados allí, no hubieran existido más dificultades que las de disimular el pago por parte del Estado de la cantidad exigida por los piratas presentándolo como una operación privada de los armadores.

→ CAUSAS POLÍTICAS, NO PSICOLÓGICAS, DEL COMPLEJO DE JESUCRISTO DEL JUEZ GARZÓN: LA LEY DE «MEMORIA HISTÓRICA»

Precisamente algunos de quienes parten del supuesto de esta involucración de hecho entre el poder ejecutivo y el judicial (involucración que estos días estamos viendo con absoluta evidencia al propósito del nombramiento de los magistrados del Consejo Superior del Poder Judicial, mediante las propuestas de los partidos políticos, PP, PSOE y partidos nacionalistas vasco y catalán) sugieren que la decisión del juez Garzón tendría una explicación político-ejecutiva: habría sido un «encargo» del Gobierno actual, en busca de distraer la atención de un electorado demasiado preocupado por la crisis económica, a punto de entrar en fase galopante. Pero este «encargo» es, hoy por hoy, indemostrable.

Las hipótesis anteriores, y sin perjuicio de su fragilidad como hipótesis de hechos, dejan fuera en todo caso factores esenciales.

El principal factor, a nuestro juicio, es la Ley de Memoria Histórica, que está obviamente involucrada en el anuncio de la «Causa general ante los crímenes de la Guerra Civil y del franquismo». Esta Ley de Memoria Histórica fue impulsada (damos por supuesto) por el Gobierno socialdemócrata y por sus aliados; y doy por evidente, por mi parte, que la inspiración política de esta ley tuvo que ver con el proceso ascendente que el PP había iniciado desde su primera victoria electoral, en 1996. La Ley de Amnistía del 15 de octubre de 1977 había formulado el «espíritu de la transición» que soplaba en las gargantas de toda la izquierda cuando gritaba por las calles de España: «¡Libertad, Amnistía, Estatuto de Autonomía!». La Ley de Amnistía era sin duda una ley del olvido: «Quedan amnistiados —decía su artículo 1— todos los actos de intencionalidad política, cualquiera que fuese su resultado, tipificados como delitos y faltas, realizados con anterioridad al 15 de diciembre de 1976».

Por supuesto, de la Ley de Amnistía no cabría deducir la inconstitucionalidad de la Ley de Memoria Histórica, entre otras cosas porque, podría decirse, la Ley de Amnistía era «preconstitucional» (respecto a la Constitución de 1978).

Sin embargo, es evidente que el espíritu de estas leyes es totalmente contradictorio. Lo que la Ley de Memoria Histórica busca es mantener vivo el recuerdo de la Guerra Civil y del régimen de Franco. La Ley de Memoria Histórica está basada en un absurdo conceptual, el que consiste en considerar a la memoria como si pudiera recibir el adjetivo de histórica. Porque la memoria es individual, mientras que la Historia es colectiva; más aún, la Historia comienza su tarea analizando, es decir, destruyendo, las memorias individuales (privadas) de los hechos, al confrontarlas unas con otras. La Historia es obra del entendimiento, no de la memoria, como lo pensó el canciller Bacon, víctima de una metáfora ridícula que tuvo sin embargo mucho éxito.

No pretendo insinuar que cada ciudadano de hoy no tenga de-

recho a recordar a sus antepasados fusilados, a quienes puede recordar personalmente en algunos casos (aunque en la mayoría no puede recordarlo biográficamente; lo que recuerda son los relatos que le vienen por tradición familiar o por otras informaciones). Cada individuo y cada familia tiene, sin duda, derecho a saber lo que ocurrió, incluso a recuperar los huesos de sus antepasados. ¡Pero no en nombre de ninguna «memoria histórica»! Porque sus antepasados, cualquiera que fuera su causa, han contribuido a la historia tanto como los contrarios.

Lo que parece excesivo es que al cabo de setenta años los recuerdos privados, individuales o familiares, que buscan la recuperación de los restos de los antepasados que yacen en fosas comunes o individuales, sean canalizados e impulsados por el Gobierno y por el Parlamento en nombre de la «memoria histórica». No es la «pasión por la Historia» la que mueve esos deseos, a los cuales, por otra parte, nadie se opuso jamás. Fue la política electoral, que sin duda veía en esa memoria histórica un modo de mantener vivo el recuerdo del «franquismo», presentado como la causa única de todos los crímenes del pasado, de un pasado que empezó a contar, además, el 18 de julio de 1936. Como si el día antes, la semana antes, el año antes, no hubiera estado España pletórica de crímenes perpetrados por pistoleros o de homicidios (para no entrar en más detalles) promovidos por la Revolución de Octubre de 1934, cuando los dirigentes más relevantes del Partido Socialista Obrero Español (Largo Caballero, el Lenin español, o Indalecio Prieto), las Juventudes Socialistas (de Santiago Carrillo), comunistas y anarquistas, intentaron dar un «golpe preventivo» contra el Gobierno de la Segunda República (considerada como «república burguesa») a fin de instalar una especie de República Soviética o acaso el Comunismo Libertario.

Y el interés por esos recuerdos vivos ofrecidos por «la memoria histórica» tiene una explicación clara siempre que simultáneamente se dé por supuesta —como se da, de hecho— la afinidad de los adversarios políticos (el PP, «la derecha») con el franquismo: «la derecha es criptofranquista» (y además «las izquierdas» no tienen hoy otra forma de definir a «la derecha»).

Estimular la memoria histórica se convierte así en la mejor manera de mantener viva la aversión contra «la derecha» y asegurarse la fidelidad de un electorado que daba síntomas de cansancio. Cataratas de euros fueron invertidos por el Gobierno central y por los de las comunidades autónomas y municipios para organizar conferencias, publicaciones, películas, series de televisión, sobre asuntos de la Guerra Civil y del franquismo, con el mensaje de identificar sutilmente, y a veces de un modo explícito, la derecha de hoy con el franquismo.

Concluimos: el complejo de Jesucristo que atribuimos al juez Garzón al anunciar su causa general habría sido desencadenado precisamente por la vigencia de esa Ley de Memoria Histórica. Sin duda, el responsable del complejo es el superego del propio juez. Pero su afán de notoriedad (que puede ser causa necesaria, pero nunca suficiente) hubiera caído en el vacío si no hubiera contado con un terreno abonado por su misma corrupción ideológica, un terreno en el que pudiera germinar.

Capítulo 13 Las remuneraciones escandalosas de los altos ejecutivos de la sociedad política y de la sociedad civil de la democracia →



→ ¿ES MERAMENTE SUBJETIVO EL ADJETIVO «ESCANDALOSO»?

Ante todo constatemos el hecho: que las remuneraciones, sueldos, complementos, salarios, primas, dietas... de los altos cargos políticos o funcionarios públicos (pero también de empresas privadas implicadas) de vez en cuando dados a la luz por la prensa o por otros medios de comunicación (internet principalmente, más que la radio o la televisión, seguramente porque las cifras agradecen el plano impreso —hojas de papel, pantallas— más que las ondas de radio o de televisión) suelen parecer escandalosas a una gran parte del público. De un público muy heterogéneo, ya sea de derechas, acostumbrados a considerar muchos cargos políticos (alcaldes, concejales, diputados) como «encargos honrosos» que se sirven sin retribución alguna, ya sean de izquierdas radicales que valoran los hechos desde la idea sin parámetros de la *igualdad*.

Por supuesto, el carácter escandaloso atribuido a estas remuneraciones es muy impreciso, acaso porque ellas no son delictivas. Es decir, porque los perceptores de estas remuneraciones escandalosas no aparecen como imputados en los tribunales de justicia.

Tampoco era delictiva (fue impulsada legalmente por un Gobierno) la constitución de sociedades de inversión de capital variable (SICAV) que solo tributan un 1 por ciento del capital (lo que suponía un freno para la fuga de capitales); pero la evolución del mercado ha corrompido esta institución creando un patrimonio de 27 mil millones de euros controlado por tres mil grandes fortunas, que tributan un 1 por ciento mientras los ahorros de dieciséis millones de españoles tributan al 18 por ciento.

«Escandaloso», sin embargo, es un término valorativo, axiológico, muy vago, y que a veces podría hacerse equivalente a otros adjetivos, también valorativos, como los de «remuneraciones excesivas» o «injustas», o adjetivos más neutros como «remuneraciones anómalas» o «sorprendentes» en una democracia. Y muy particularmente en una democracia en época de crisis económica profunda, con millones de ciudadanos en paro y cuya remuneración, si descontamos el PER o las ayudas de subsistencia, es cero.

Ahora bien, la mejor demostración de que la impresión de escándalo que producen estas remuneraciones de altos cargos, funcionarios públicos o afines no es el mero resultado de una apreciación subjetiva de algunos ciudadanos de a pie (derechas tradicionales, izquierdas radicales), sino que tiene algo de objetivo, es el hecho de que los propios altos cargos se han apresurado, una vez reconocida la crisis económica mundial, a recomendar la conveniencia de congelar el proceso de incremento de las remuneraciones, e incluso de rebajarlas. En España, el presidente del Congreso de los Diputados, José Bono, pidió el día 4 de septiembre de 2008 la «congelación del sueldo de los diputados con vistas al año siguiente, debido a la crisis económica» (*Abc*, 6 de septiembre de 2008). En Francia (según informa *El Mundo*, 25 de agosto de 2009), Sarkozy quiere acabar con los *bonus* de los banqueros: los bancos franceses recordaron a su ministra de Economía haber adoptado en febrero de 2009 un código de buena conducta sobre remuneraciones variables y subrayaron la necesidad de una coordinación internacional en la materia.

También se recuerda que la moderación de las remuneraciones estaba en la agenda del G-20 de Londres en abril de 2009.

Pero desde entonces nada se ha movido. Por su parte, el diario *Público* de 15 de agosto de 2009 informa (con motivo de la revelación de los ingresos de Stephen Schwarzman, consejero delegado del Fondo Blackstone, por valor de 702 millones de dólares) que remuneraciones como las de Schwarzman o Larry Ellison (responsable ejecutivo del gigante informático Oracle, que percibió 391 millones, la mayoría en *stock options*), entre otros, «se desvelan en pleno afán regulativo de Estados Unidos para poner un límite a los *escandalosos sueldos* [subrayado nuestro] de los ejecutivos, sobre todo del mundo financiero, después de que sus empresas o entidades acumularan ingentes pérdidas». Y concluye *Público* (sin citar fuentes, y acaso reiterando la semejanza otras veces sugerida entre Obama y Zapatero) que «el Gobierno de Barack Obama aprobará los sistemas de retribución de las grandes empresas y bancos».

→ PARÁMETROS DEL ESCÁNDALO

Constatado el hecho —que el incremento de algunas remuneraciones de altos funcionarios políticos o ejecutivos de grandes empresas resulta escandaloso para grandes sectores de la sociedad—, se hace necesario limitar en lo posible su borrosidad.

Ciertas remuneraciones son escandalosas, es decir, **exageradas** o excesivas..., pero estos son adjetivos que, al margen de su subjetivismo, resultan oscuros y confusos, es decir, borrosos o puramente «cualitativos». Conviene precisar cuantitativamente la exageración o el exceso que parece ser el motivo del escándalo.

Porque «excesivo» o «exagerado» son conceptos comparativos respecto de algún parámetro previamente dado. Cabe tomar diferentes parámetros, como pudiera serlo el ingreso promedio de una familia nuclear con dos hijos. Pero sin duda el más seguro parámetro es el salario mínimo interprofesional, interpretado como índice del salario de subsistencia de una persona que vive en nuestros días en un Estado de bienestar (con servicios sanitarios y pensiones de paro).

El salario mínimo interprofesional determina la cuantía retributiva mínima que percibirá el trabajador referida a la jornada legal de trabajo, sin distinción de edad o sexo de los trabajadores, sean fijos, eventuales o temporeros. En España el valor anual del SMI lo fija el Gobierno mediante un real decreto. Este salario fue fijado, para el año 2009, en 624,00 euros/mes (20,80 euros/día). En 2004 el SMI era de 460,50 euros/mes (15,35 euros/día). En Europa, para el año 2008, el SMI de España era de 600 euros/mes; el de Luxemburgo, 1610 euros/mes; el de Bélgica, 1636 euros/mes; el de Francia, 1321 euros/mes y el de Rumanía, 137 euros/mes.

Tomando como criterio el SMI, podríamos plantear de este modo la medida de la exageración: ¿a partir de qué múltiplo del SMI comienza a ser excesiva, exagerada o escandalosa una remuneración laboral? ¿En qué línea de la franja de múltiplos la remuneración excesiva comienza a ser escandalosa?

Los ingresos de un trabajador, con el SMI del 2008, son de 8400 euros al año (suponemos que percibe catorce mensualidades de 600 euros mes). El ingreso de Zapatero en ese año habría sido casi once veces mayor (91 982 euros); los ingresos de José Hernández, presidente del Tribunal Supremo, habrían sido más de diecisiete **veces mayores (146 342 euros año).**

¿Estamos autorizados a concluir que el «salario» del presidente del Gobierno es excesivo y el del presidente del Tribunal Supremo escandaloso?

Podríamos decir lo que quisiéramos, pero sin salir de la zona de borrosidad que parece inherente al asunto.

Ahora bien, el hecho de movernos en una zona de borrosidad no suprime el significado de la cuestión, y menos aún el significado objetivo de adjetivos tales como «excesivo», «exagerado» o «escandaloso».

Como es sabido, desde hace casi cuarenta años, Lofti Zadeh ha venido desarrollando la llamada lógica borrosa (*fuzzy logic*), universalmente aceptada en nuestros días y con rendimientos extraordinarios en campos tecnológicos muy diversos (industrias frigoríficas, lavadoras, programas industriales...). Como el propio Zadeh afirma, la borrosidad de los conjuntos *fuzzy*, y de la lógica *fuzzy* con ellos, no está en la mente de los lógicos, sino en los objetos mismos de los que ellos se ocupan.

→ LA BORROSIDAD DEL CONCEPTO DE LO «ESCANDALOSO» NO AUTORIZA A DEJAR DE CONSIDERARLO COMO CONCEPTO

Según esto, la borrosidad del adjetivo «escandaloso» (o «exagerado», o «excesivo») no es razón suficiente para eliminar, como una mera apreciación subjetiva, estos adjetivos como predicados propios de ciertas remuneraciones de altos ejecutivos.

En la práctica, si se piensa tomar medidas de congelación o índices de reducción de remuneraciones, esto se hace por motivos prudenciales, pero no siempre estrictamente necesarios para el

gobierno de una sociedad política o civil. Y acaso la prudencia se guía por el temor fundado a que las «impresiones subjetivas» de algunos amplios círculos de ciudadanos se extiendan hasta el punto de que el incendio de la protesta llegue a alcanzar un punto crítico capaz de derribar a un Gobierno o incluso a un régimen. Precisamente la prudencia política, y no cualquier otra consideración ética o moral, es la que sugiere congelar los salarios, presuponiendo que esta congelación ayudará a bajar la temperatura social de protesta y a evitar la caída del Gobierno o incluso del régimen.

Pero lo que también es evidente es que la condición borrosa de la idea de remuneraciones escandalosas no es suficiente para retirar tal concepto como impresión meramente subjetiva. Y tampoco es suficiente para ayudarnos a determinar de un modo menos tentativo que el puramente prudencial (aunque basado en encuestas) las líneas de frontera entre lo que es normal y lo que es excesivo, exagerado o escandaloso.

La conclusión que de este análisis creemos poder extraer es la siguiente: que el concepto de remuneraciones excesivas o escandalosas, aunque sea un concepto confuso y oscuro (borroso), y puramente relativo, no es un concepto subjetivo, una especie de sensación cenestésica o de sentimiento protopático. Es un concepto objetivo, porque representa una realidad objetiva envolvente de los sujetos que perciben su carácter escandaloso y sin perjuicio de que en la morfología de esta realidad envolvente intervengan también activamente los sujetos que la perciben como escandalosa.

Esta conclusión nos obliga a cambiar por completo de perspectiva, o si se prefiere, de estrategia, en el momento de disponernos a tratar la cuestión de las remuneraciones escandalosas en el ámbito de las sociedades democráticas realmente existentes. Desistimos, desde luego, de cualquier pretensión de *medir* las distancias que, a partir de los salarios mínimos profesionales, podrían tomarse como criterio para trazar una línea punteada de frontera que separase las remuneraciones escandalosas de las que no lo son. Desde el punto de vista de un principio de igualdad, tomado rígidamente, todo múltiplo que excediera el factor 1 respecto del salario mínimo sería escandaloso.

En lugar, pues, de continuar en una vía de *progressus* hacia la imposible tarea de trazar una línea divisoria objetiva en un terreno que comenzamos a definir como borroso, nos disponemos a regresar hacia la misma idea de remuneraciones excesivas o escandalosas.

→ SOBRE LA DIFERENCIACIÓN INSTITUCIONAL DE LAS SOCIEDADES HUMANAS PREESTATALES COMO PRESUPUESTO DE LA MONEDA

Este *regressus* nos lleva a una idea más general, a la idea que envuelve a la misma idea de salarios escandalosos, a saber, la idea misma de desigualdad de las remuneraciones. Y no precisamente como una idea puramente matemática, sino como una idea dinámica, que nos lleva al origen de la idea del proceso generador de esas mismas desigualdades en las remuneraciones.

Desde este punto de vista, lo que llamamos salarios escandalosos se nos darían, ante todo, como episodios o casos particulares de un proceso más general, a saber, el proceso dinámico de generación de las desigualdades, en algunos de cuyos grados aparece probablemente el escándalo. *Diríamos, en resumen, que la fuente generadora del escándalo reside en la propia desigualdad de las remuneraciones*.

Y entonces, en lugar de comenzar subrayando y publicando el carácter escandaloso de ciertos salarios —puesto que partimos ya de esa evidencia y sabemos que la prudencia de los gobernan-

tes tiende a corregirla—, procederemos a formular ante todo la pregunta sobre las causas: ¿cuáles son las causas que promueven la desigualdad de las retribuciones en general, y en particular la causa de las retribuciones escandalosas que se advierten en las sociedades democráticas?

Sin duda, las causas originales que promueven los incrementos de salarios (y las desigualdades) no tienen por qué ser distintas de las causas que promueven el incremento de la necesidad —cuando entramos *in medias res* en el proceso histórico— de este mismo incremento. Ahora bien, como veremos en los puntos sucesivos, la causa del incremento de salarios desiguales, a partir de un estado él mismo desigual en retribuciones, es precisamente la misma desigualdad entre instituciones u órganos diversos en proceso de desarrollo. Y si regresamos hacia atrás, tendríamos que detenernos en un estado originario en donde no hubiese desigualdades, pero porque tampoco habría organismos diferenciados en el conjunto social.

Este estado originario de igualdad por indiferencia no tiene por qué ser pensado como un estado ideal perdido (la edad saturnal, el paraíso perdido por el pecado). Es el estado que define la sociedad preestatal, el salvajismo, la situación de la tribu sin propiedad privada ni instituciones diferenciadas. A partir de este estado originario de indiferenciación de instituciones derivadas de la propiedad, habrá que explicar las causas de la desigualdad, puesto que «el estado de igualdad originario» asume sencillamente el papel de un esquema ideal de identidad H respecto del cual se producen los desvíos Y de esa identidad, que son los que requieren un determinante causal X, según la concepción funcional de la causalidad que venimos utilizando como función de dos variables $Y=f(H,X)$.

Lo que necesitamos es una explicación causal de la desigualdad en la propiedad surgida a partir de ese «desvío o fractura» de la sociedad originaria sin propiedad, ni siquiera con propiedades comunes. Y aquí no suponemos que ese estado originario de uniformidad fuese el estado originario y justo, puesto que precisamente puede ser interpretado como un estado en el que propiamente no puede hablarse aún de hombre o de justicia.

La doctrina de Marx, que partió del supuesto de una comunidad originaria (a la que atribuyó gratuitamente una «propiedad comunal» cuando realmente las bandas nómadas carecían de propiedad territorial), postuló el origen de la desigualdad a partir del supuesto *ad hoc* de una división de la «sociedad» en dos clases: la constituida por quienes se apropiaron de los bienes que llamamos basales y la constituida por quienes fueron desposeídos por ellos. Pero la doctrina marxista no da causas ni razones antropológicas de este desequilibrio de la sociedad originaria ideal de referencia; solo cabe aducir razones psicológicas, como por ejemplo la codicia de unos y la debilidad de otros.

Desde hace años hemos postulado la necesidad de una «vuelta del revés» (o *Umstülpung*) de esta doctrina, a fin de librar a la teoría sobre el origen de la división de la sociedad en clases de la petición de principio.

La vuelta del revés de la teoría marxista se consigue cuando partimos a la vez de la igualdad (cuanto a la propiedad) en el ámbito de cada sociedad preestatal y de la diferencia (numérica y específica) entre las diversas sociedades preestatales procedentes de las bandas de homínidos nómadas. Bandas que en el proceso de la constitución del *homo sapiens* se fueron dispersando por la superficie de la Tierra y fueron creando, al asentarse, los núcleos de las sociedades políticas primarias.

Dejamos de lado con esto la utópica idea de una sociedad humana originaria, concebida como unitaria, y a partir de la cual habría que dar cuenta de la «diferenciación pecaminosa», de la «alienación» en clases sociales anteriores al Estado.

La pluralidad de las sociedades humanas preestatales es originaria; es nuestro punto de partida. En el momento de su asentamiento, estas sociedades humanas preestatales delimitan un te-

rritorio concreto y se apropian de él; pero esta apropiación no ha de confundirse, como supone la doctrina marxista, con el origen de la división en clases según las relaciones de propiedad respecto de los medios de producción (que en las sociedades que están asentándose se identifican con el territorio apropiado y lo que él contiene: animales, bosques, aguas, frutos, minerales...).

La *propiedad* es una institución surgida de la *redistribución desigual* del territorio previamente *apropiado* por las sociedades políticas primitivas; una redistribución desigual, porque desiguales eran esas sociedades y desiguales las capacidades (en inteligencia práctica, en fuerza) que hubieron de tener sus miembros.

A las diferencias de las múltiples sociedades resultantes de la evolución de las bandas del salvajismo y de la barbarie, asentadas en territorios vecinos, se añadirán las diferencias surgidas en la predistribución de los terrenos apropiados por cada sociedad en proceso de sedentarización. Y en el enfrentamiento de unas sociedades con las vecinas —enfrentamiento a partir del cual se constituirán plenamente los Estados— las diferenciaciones se harán todavía mayores, puesto que se hará necesaria la especialización de tareas (ganadería, agricultura, metalurgia, sacerdocio...). Sobre este fondo de dispersión diferenciada irán desarrollándose los intercambios y el comercio nacional e internacional, cada vez más complejo. De esta complejidad podrá salir la invención de la moneda, y con ella las retribuciones a través de salarios.

→ ¿CUÁLES SON LOS MECANISMOS QUE PROMUEVEN LOS INCREMENTOS ESCANDALOSOS NO DELICTIVOS DE SALARIOS?

Esta cuestión presupone, desde luego, que los incrementos excesivos o escandalosos de las remuneraciones no son resultados o

efectos aleatorios, sin causa específica, como pudiera serlo el caso de los incrementos de renta que experimenta un ciudadano que se ve favorecido por la lotería, por donaciones concurrentes o por confluencia de remuneraciones ligadas a su persona (el pluriempleo u otras situaciones análogas).

Nos desentendemos de los incrementos escandalosos o llamativos que puedan ser considerados como efectos aleatorios, y nos atenemos a los casos de incremento no delictivo promovidos causalmente (funcionalmente). Desde el momento en que percibimos un incremento excesivo de remuneración como un desvío no aleatorio de una línea hipotética normal, estaremos en condiciones de aplicar, al menos tentativamente, la idea funcional de causa que venimos utilizando.

Según este planteamiento, la explicación causal, es decir, funcional (a la vez eficiente y final) de los incrementos no delictivos, pero escandalosos, de salarios, dejará de lado las explicaciones aleatorias y se atendrá a determinar los mecanismos promotores del efecto «incremento escandaloso de remuneraciones». Por supuesto, el componente escandaloso de estos incrementos excesivos no es necesariamente finalista, en el sentido propositivo. Es una resultancia de los efectos acumulados de causas propositivas que promueven el incremento de las remuneraciones.

Esquemáticamente, y en términos generales, el campo material de explicación de la idea causal de promoción del incremento de salarios lo reduciríamos a los siguientes términos:

Ante todo, distinguiendo el sujeto favorecido por el incremento (ya sea una clase de sujetos individuales, ya sean clases diádicas, triádicas, etc., cuyos elementos sean pares o ternas de individuos coaligados) y la institución o complejo de instituciones u organismos a los que pertenecen en su condición de empleados.

Al hablar de organismos nos referimos a las instituciones o complejos de instituciones que tienen capacidad para emplear a personas individuales; y llamamos empleados, implicados o de-

pendientes, a estas personas individuales. Damos por supuesto que los organismos no pueden funcionar sin empleados y que los empleados lo son siempre de algún organismo. Asimismo damos por supuesto que los organismos, sin perjuicio de su autonomía funcional, están siempre involucrados con otros organismos de los que dependen (como proveedores, como consumidores o como competidores).

El papel de organismo podrá ser desempeñado por unas empresas industriales (por ejemplo, una fábrica de automóviles) o financieras (por ejemplo, un fondo de capital riesgo); también por un ayuntamiento, por una comunidad autónoma, por un consejo de ministros; por una corporación (jueces de carrera, ejército, cuerpo de catedráticos de una universidad). El propio Estado puede desempeñar el papel de organismo en el sentido dicho.

El papel del empleado (implicado) podría ser desempeñado por un ejecutivo gerente de la empresa privada o pública, por los *traders* de un banco, por concejales o alcaldes de un ayuntamiento, por ministros, por un parlamentario, por un juez o por un ciudadano cualquiera. Y por supuesto, el incremento de las remuneraciones supone que afecta a los empleados (a través de los organismos a los que pertenecen). Lo que significa que tales organismos no tienen por qué ser el determinante primario —la causa primera y activa— de la promoción.

En este contexto, el término «remuneración» recibe también un significado amplio: tanto un salario como un sueldo o un complemento, un jornal o una prima de varios ceros, o como un paquete de *stock options*, o beneficios diversos (vivienda, automóvil); también la cantidad singular pactada entre la organización y el empleado eventual entrará en el concepto general de remuneración, incluso en el término «salario» (al menos en el caso de expresiones tales como «el salario del espía» o «el salario del miedo»).

→ PROMOCIONES (DE INCREMENTOS DE REMUNERACIONES) DIRECTAS, INDIRECTAS Y AUTOPROMOCIONES

Dada la amplitud que hemos reconocido al campo de la aplicación de la idea de promoción del incremento escandaloso no delictivo de salarios (que en todo caso no son arbitrarios), se hace imprescindible establecer una clasificación general, una taxonomía en este caso, de los mecanismos de promoción, que es tanto como decir de los mecanismos causales (no aleatorios) del incremento de los salarios que nos ocupan. Porque solo a través de una clasificación, no meramente empírica, la idea de promoción así definida puede ser desarrollada internamente, demostrando su condición de idea operatoria y estructurada.

Los criterios de clasificación que vamos a ensayar tienen que ver con las diversas posiciones que puede ocupar el empleado respecto del organismo que promueve el incremento de su salario en las condiciones que hemos establecido.

Desde esta perspectiva cabe distinguir los tres tipos de promociones (causales) siguientes:

Tipo A. Promociones directas: aquellas en las cuales el promotor es el mismo organismo al que pertenece el empleado. Las promociones de tipo A, sin embargo, pueden asumir dos modalidades:

a) internas (promociones directas internas), cuando el organismo promotor se atiene a los intereses del organismo en sí mismo considerado, es decir, con abstracción de los organismos en los cuales pueda estar involucrado.
b) externas (promociones externas), cuando el organismo promotor se atiene a las relaciones de involucración que tal organismo pueda tener con otros organismos diferentes.

Tipo B. La idea de promoción indirecta afecta a aquellos casos en los cuales el organismo promotor hace recaer el objeto de su promoción (al incremento excesivo de salarios) sobre empleados del organismo distintos de él mismo, con los cuales sin embargo él está involucrado.

Tipo C. La idea de autopromoción recoge los casos en los cuales es el empleado quien promueve el incremento escandaloso y no delictivo de su remuneración en su propio organismo.

→ SEIS FORMAS DE PROMOCIONES DIRECTAS

El tipo de promociones directas que acabamos de definir puede presentarse en diferentes versiones según la naturaleza específica del finalismo (del funcionalismo) del promotor. Por ejemplo, podríamos considerar como versiones directas internas las siguientes:

(1) Las que podríamos denominar «promociones preventivas» de carácter ético, como pudiera ser el caso de aquellas subidas de remuneración a empleados que la organización (sus gestores) juzga que se encuentran en situación muy próxima a la comisión de alguna forma de delito (cohecho, malversación, robo, soborno pasivo) para compensar una remuneración relativamente o comparativamente «humillante» (por no decir absolutamente humillante, porque entonces el posible delito podría estar exculpado por el atenuante o eximente de la «oculta compensación»). Esta modalidad de promoción podría equipararse a una especie de tutela del organismo sobre empleados suyos, a quienes considera a punto de entrar en la senda delictiva. Por ello, esta promoción, en tanto busca la salvaguarda de los empleados, podría llamarse *ética* (aun cuando la razón de la promoción no sea propiamente ética, sino empresarial, puesto que a ningún organismo le interesa mantener la alta probabilidad de que algún empleado suyo sea acusado en su día de delito ante los tribunales de justicia).

(2) La segunda modalidad podría llamarse «promoción fidelizadora». Los salarios se suben de modo notable, no ya por temor al riesgo de que el empleado o un grupo de empleados estén a punto de perder su honestidad profesional; ni siquiera porque hayan sido objeto de insinuaciones o solicitaciones por parte de organismos ajenos, sino sencillamente para lograr en los empleados un grado de fidelidad, satisfacción o contento tal que pueda decirse que ellos se identifican de tal manera con la empresa o con el organismo del que dependen que «no tienen tiempo» siquiera de atender a cualquier voz procedente de fuera.

(3) Como tercera modalidad consideraríamos a las «promociones retributivas», es decir, aquellas promociones del salario fundadas en la justicia redistributiva, que inclina al organismo (por los motivos que sean) al incremento de la remuneración de un empleado cuya actividad reporta beneficios extraordinarios a ese organismo. Y ello aun cuando tal empleado no tenga una cualificación oficial especial en la jerarquía de la empresa. Tal sería el caso de los contratos escandalosos que los clubs de fútbol firman con determinados jugadores, cuya fama contribuye a incrementar extraordinariamente las finanzas del propio club.

(4) Como cuarta promoción interna cabría considerar a las remuneraciones extraordinarias (a cargo del llamado «fondo de reptiles») que derivan del carácter de misión especial asignadas al empleado (el caso de los agentes de servicios secretos del Estado, de espionaje industrial o político).

Y como modelos directos pero externos cabría citar:

(5) La modalidad de las promociones asegurativas: se suben las remuneraciones a los empleados para asegurar o afianzar su permanencia en la organización, no ya precisamente buscando la fidelidad,

sino porque consta la existencia de ofrecimientos de otros empresarios u organismos que podrían poner en riesgo la actividad de ciertos empleados, a veces prácticamente insustituibles.

(6) Citaremos también una modalidad muy interesante, que cabría denominar «de formación» (preparatoria, pedagógica) en la medida en la que estaría orientada a dotar a los empleados de la adquisición de un conjunto de hábitos, destrezas, maneras o habilidades (algunas tan vagas al parecer como el orgullo corporativo), capaces de ponerlos en disposición de competir con los empleados de otros organismos que actúan en competencia o en cooperación con el organismo de referencia. Tal sería el caso de aquellos empleados de élite (ejecutivos de empresa, diplomáticos, etc.) que tienen que tratar con empleados de otros organismos, muchas veces extranjeros, con quienes es preciso interactuar «etológicamente» al mismo nivel: es el caso de los altos empleados de las embajadas, de los europarlamentarios, etc. La «formación» de estos empleados puede requerir, en efecto, el manejo de automóviles de alta gama, residencias «condignas» en zonas privilegiadas de la ciudad, maneras selectas para el *convivium*, cuya adquisición implica viajes, idiomas, golf, indumentarias de marca —que se extienden a la propia esposa o pareja—, conocimientos de mesa (vinos, licores), colegios de élite para los hijos, etc. Es obvio que estos empleados necesitan, además de los gastos de representación, remuneraciones extraordinarias para mantener su rango en la vida cotidiana.

→ LAS PROMOCIONES INDIRECTAS DE LOS INCREMENTOS DE REMUNERACIÓN

También las promociones indirectas pueden revestir modalidades diferenciales.

Ante todo convendría insistir en el carácter paradójico de este **tipo de promociones no delictivas de incrementos de salarios o** remuneraciones, puesto que los empleados a quienes los incrementos van destinados no pertenecen al propio organismo, sino a otros organismos involucrados, y, además, el destino no es necesariamente singular (con lo que rondaríamos el soborno), sino colectivo o indeterminado cuanto a la persona de los empleados.

Cabría definir una modalidad de promoción que denominaríamos de congraciación, que se desencadena en estas circunstancias: cuando un organismo, que mantiene relaciones de dependencia con otros organismos (sea porque estos otros pueden beneficiarse directamente o pueden dejar de perjudicarlo), promueve la elevación de los salarios de los empleados del otro organismo para congraciarse con ellos a largo plazo; tanto que pueda considerarse rota toda relación causal puntual o inmediata, que acercaría esta promoción al soborno. Se trata de lograr una buena disposición global del organismo afectado, de la que se beneficiarán, en un momento indeterminado, los organismos promotores.

¿Cabría explicar como un efecto o resultancia de una promoción congratulatoria (del poder ejecutivo respecto de los altos empleados del poder judicial) la anomalía, apreciada por muchos medios de comunicación, en la escala de las remuneraciones de los altos empleados del poder judicial o legislativo, respecto de la escala de remuneraciones de los altos empleados del poder ejecutivo? Mientras que el presidente del Gobierno español tuvo asignada en 2008 (como salario bruto, es cierto) la cantidad de 91 982,4 euros anuales, el presidente de la Cámara Baja percibía un «salario» de 193 399,96 euros brutos anuales (en catorce pagas), sin contar otros complementos y ayudas. Pero el presidente del poder judicial (presidente del Tribunal Supremo y del Consejo General del Poder Judicial) percibe una retribución de 146 342,50 euros anuales. Asimismo, los vocales «empleados» del organismo deno-

minado CGPJ perciben una retribución de 124 721,7 euros, mientras que los ministros del Gobierno central solamente cobran 78 791 euros brutos. (La reina Beatriz de Holanda percibe 4 millones anuales de euros en 2008; el presidente de los Estados Unidos, Bush, recibía un salario de 400 000 euros, frente a los 180 000 de la canciller alemana y los 58 000 del presidente ruso; pero los consejeros delegados de las empresas del IBEX cobran 600 000 euros anuales, y el presidente del BBVA percibe 9,7 millones, veinte veces más que el presidente del Gobierno español.)

Se plantean así problemas interesantes; por ejemplo, ¿cómo explicar que la secretaria de organización del Partido Socialista Obrero Español, Leire Pajín, perciba en 2009 mensualmente 19 000 euros como resultado de la confluencia de diferentes aportaciones procedentes de su pluriempleo político no delictivo: de su partido 6500 euros, como senadora 5500 euros y como ex secretaria de Estado 7000 euros; es decir, al menos 228 000 euros anuales?

Ministros y altos cargos publicaron en el *BOE* en octubre de 2009 una declaración de bienes y derechos patrimoniales; según esta declaración, por ejemplo, «la más rica» del Gobierno resultaba ser Cristina Garmendia, con casi cinco millones de euros, y «la más pobre», la ministra Bibiana Aído, con 38 000 euros. Sin embargo, estas declaraciones no pueden tomarse como referencias sólidas teniendo en cuenta las maneras legales de calcular e identificar los patrimonios personales efectivos.

Es cierto que estos datos no prueban la hipótesis, a saber: que en un Estado con separación de los órganos de poder, el ejecutivo hubiera llevado la iniciativa, al cabo de los años, en la política de retribución congratulatoria con el poder judicial y con el poder legislativo, puesto que efectivamente es de estos órganos del poder de donde pueden salir decisiones muy peligrosas para el ejecutivo (resoluciones de recursos, votos de censura, etc.). Sería preciso profundizar más en la investigación de la historia de los

incrementos, extendiendo a los demás organismos englobados en las grandes ramas de la capa conjuntiva; pero los datos que hemos aportado no desmienten la hipótesis.

Un mecanismo similar al de promoción por congraciación, aun cuando aplicado al caso en el que los organizadores implicados son Estados soberanos, tendría lugar en las ayudas técnicas de un Estado a funcionarios de otros Estados de nivel económico inferior (consejeros o técnicos de Estados Unidos en bases de otros Estados, consejeros o técnicos de la Unión Europea en Estados protegidos por los fondos de ayuda).

→ LAS AUTOPROMOCIONES DE INCREMENTO DE LAS REMUNERACIONES

En cuanto al tercer tipo de promociones, las que hemos denominado autopromociones, se comprende que el campo de su aplicación sea preferentemente el de la llamada sociedad civil, es decir, aquel en el que actúan los organismos o empresas privadas o mixtas.

Como ejemplos insignes de autopromoción citaríamos el caso de López Arriortúa, el «Superlópez» que en los años noventa del pasado siglo, al frente de la General Motors, rozó ya los tribunales de justicia acusado por la empresa Volkswagen de prácticas desleales.

Y en nuestros días, en agosto de 2009 la prensa diaria descubre que un «alto empleado», consejero delegado de la empresa Blackstone (un fondo de capital riesgo), cuyo apellido por cierto también nos recuerda la negritud, Stephen Schwarzman, ha estado autopromocionándose alcanzando una retribución de 493 millones de euros, 491 de los cuales provinieron de la venta de una cuarta

parte del paquete de opciones sobre acciones que recibió, valoradas en 3300 millones, cuando sacó Blackstone a bolsa en 2007, y el resto, 1,6 millones de euros, como salario por su gestión al frente del fondo.

→ ¿ALGUIEN SABE CÓMO FRENAR, SIN COMPROMETER LA MARCHA DE LA HISTORIA, EL INCREMENTO DE LAS REMUNERACIONES ESCANDALOSAS?

La desigualdad en las remuneraciones es la expresión más positiva o «tangible» de la desigualdad entre los hombres que forman parte de la sociedad política o civil. Desde el punto de vista de los altos empleados de la sociedad política se considerarán escandalosas las remuneraciones de los altos empleados de la sociedad civil, si bien estos escándalos acaso quedan compensados por las ventajas que el político tiene en otros terrenos.

En concreto nos referiremos aquí a las sociedades democráticas capitalistas, que han borrado de sus códigos penales la consideración de estas desigualdades como delitos. Ni siquiera las remuneraciones escandalosas son delictivas. Más aún, ni siquiera son escandalosas, mientras sus beneficios no incumplan otras normas formales. Su delito, si se produce, no consistirá en lo escandaloso de la remuneración, sino en el incumplimiento de circunstancias accesorias. Más aún, este beneficio escandaloso pondrá a sus perceptores en los niveles más altos del prestigio social, tanto si el perceptor es un banquero, como si es un futbolista, un escritor de ficción o un músico.

Los escándalos están tan involucrados en la dinámica económica de nuestra sociedad democrática que ni siquiera la prudencia política de los gobiernos dispone de recursos legales para frenarla. Sin duda estas desigualdades vienen de atrás, son constitutivas de una civilización, y corresponden tanto a las sociedades políticas como a las civiles, tanto a la fase antigua esclavista como a la fase feudal, tanto al Antiguo Régimen absoluto y aristocrático como al Nuevo Régimen revolucionario, el que introdujo a la vez la democracia política y el principio de la desigualdad civil. Porque si bien en el caso de la historia económica política de los siglos XIX y XX las desigualdades entre ciudadanos de las diversas clases sociales han decrecido, por su homogenización en el consumo, y en nuestro siglo las diferencias entre «trabajadores manuales» y «trabajadores universitarios» se han anulado, casi siempre en beneficio de los trabajadores manuales (un fontanero puede tener remuneraciones superiores a las de un arquitecto), sin embargo, las desigualdades en remuneraciones y en rango entre las nuevas élites y el promedio de las clases homogeneizadas en el consumo es mucho mayor de lo que pudiera serlo en la Roma imperial.

¿Por qué mantener entonces la valoración de «escandalosas» a determinadas remuneraciones? Ante todo, la élite suele tener suficiente prudencia para no exhibir su superioridad en público: sus residencias, sus yates o su modo de vida se mantienen en la privacidad, en la intimidad, y aunque el cuché o algunos programas de televisión los denuncie, esto no preocupa demasiado, porque el cuché o los programas de televisión son precisamente consumidos con satisfacción por una parte de esas clases homogeneizadas, sobre todo cuando se nivela al futbolista de origen plebeyo con el «magnate de estirpe». La «clase homogenizada», que muy poco tiene que ver con la clase universal de Hegel o de Marx, ve en esos «héroes plebeyos de la remuneración» (Ronaldo, Ronaldinho, Beckham...) la mejor prueba de que las desigualdades del presente son superficiales y que sus hijos pueden, en su día, llegar a figurar también entre las élites heroicas.

Ahora bien, si la raíz de las desigualdades escandalosas de la democracia está en la desigualdad, escandalosa o no, de las so-

ciedades en general, parece que la única manera de superar estas desigualdades escandalosas sería suprimir estas desigualdades mediante el comunismo. Este fue el proyecto de Marx y de Lenin, o, más moderadamente, de la socialdemocracia. Sin embargo, hoy cabe decir que Marx se equivocó en algunos presupuestos que él consideraba axiomáticos, como por ejemplo:

(1) Ante todo en su teoría de la alienación, según la cual la humanidad, precisamente al distribuir la propiedad de modo originario según clases antagónicas, se habría alienado. Es decir, con el Estado habría dejado de ser contingente esa desigualdad, y por tanto el Estado sería el acontecimiento histórico que habría consolidado más profundamente la alienación del Género Humano. Pero esta conclusión es de todo punto errónea, desde el punto de vista histórico. Sencillamente porque antes de esa alienación no había tampoco hombre histórico, sino hombre en sentido antropológico, en estado de salvajismo o de barbarie. Cuando el hombre comienza a ser lo que ha sido históricamente, está precisamente organizado en Estados políticos, que implican las desigualdades más escandalosas.

(2) La historiografía marxista convierte a la clase universal, al proletariado, en agente de la revolución, en «ese fantasma que recorre Europa». Pero hoy sabemos que tal fantasma no existe. Jamás hubo una tal unidad del proletariado internacional en el siglo XIX y XX, y porque hoy el proletariado mismo, como tal, ha desaparecido, al menos de los Estados del primer mundo.

(3) La dictadura del proletariado que ensayó la Unión Soviética no solamente fracasó estrepitosamente, sino que tuvo (al menos en cuanto «experimento») costes excesivos, más de cincuenta millones de asesinatos.

(4) Fue errónea y sin sentido la condenación de cualquier filosofía realista o materialista que enseñara la imposibilidad de borrar la desigualdad, «porque lo que hace falta es cambiar al mundo y no solo conocerlo, como la filosofía ha hecho hasta ahora». Esta tesis famosa es, sin embargo, de todo punto errónea: desde Platón los filósofos quisieron cambiar el mundo, pero había que determinar qué caminos eran posibles o deseables. Y lo que los filósofos habían hecho hasta entonces no era tanto intentar conocer lo que es el hombre, sino intentar infructuosamente determinar qué caminos eran posibles y cuáles eran imposibles.

Capítulo 14 La ley de plazos del aborto

LOS PRIMEROS PASOS DE LA NUEVA LEY DE PLAZOS PARA EL ABORTO

El presidente Rodríguez Zapatero, a raíz de su victoria electoral del 9 de marzo de 2008 (cuatro años después de la victoria electoral que consiguió tres días después del 11-M del año 2004) anunció, en una reunión con su partido, que su Gobierno creía llegada la hora de dar un «giro a la izquierda» impulsando una ley de plazos del aborto (que era presentada por tanto, en principio, como una reforma de la ley vigente sobre el aborto). Pero el debate público empezó de hecho a las pocas semanas, con motivo de la creación de una subcomisión *ad hoc* en el Congreso de los Diputados y de un comité de expertos organizado por el Ministerio de Igualdad (que había sido creado por el nuevo Gobierno), con la colaboración de otros ministerios, como Presidencia, Justicia o Salud.

La Conferencia Episcopal se pronunció claramente contra el proyecto del Gobierno socialdemócrata. También se pronunciaron otros organismos y en los foros más diversos se organizaron debates y conferencias en torno al proyecto de la nueva ley. El 17 de marzo de 2009 se hizo público el llamado «Manifiesto de Madrid», al que se adhirieron, en pocos días, más de dos mil firmas de personalidades muy conocidas en el campo de la genética, la medicina, la antropología, el derecho, además de doscientos miembros de las Reales Academias. «El aborto —decía el Manifiesto de Madrid— es una tragedia para la sociedad. Una sociedad indiferente a la matanza de 120 000 bebés al año es una sociedad fracasada y enferma.»

Pero el Gobierno no se arredra, ni tampoco las organizaciones que lo apoyan. Por ejemplo, la Federación de Mujeres Progresistas, a mediados de mayo de 2009, calificó el proyecto de reforma legislativo como un «cambio histórico» y destacó el hecho de que se reconociera por primera vez de forma explícita el derecho de la mujer a la maternidad libremente decidida (como si este derecho equivaliera a esa aberración que se defenderá como «derecho al aborto»).

El proceso siguió adelante. Los hitos más importantes del mismo, desde el punto de vista político, fueron los dos siguientes:

Primero la aprobación, por el Consejo de Ministros del día 14 de mayo, del *Anteproyecto de ley de interrupción voluntaria del embarazo y salud sexual y reproductiva* (en este proyecto se ampliaba el plazo legal para abortar libremente hasta la semana catorce, a los tres meses de embarazo, y hasta la semana veintidós en el caso de que estuviese en riesgo la vida o la salud de la mujer, o de que el feto presentase grandes anomalías). Dos mujeres presentaron el texto, la vicepresidenta María Teresa Fernández de la Vega y la ministra de Igualdad, Bibiana Aído, y ambas dijeron que el anteproyecto era «un instrumento para salvaguardar la salud de las mujeres».

Segundo, el rechazo por parte del pleno del Congreso de los Diputados, el día 16 de junio de 2009, de la moción presentada por UPN (Unión del Pueblo Navarro) para posponer la tramitación de la reforma de la ley del aborto promovida por el Gobierno. Votaron en contra de esta moción el PSOE, PNV, ERC, IU e ICV; votó a favor de la moción el PP; y se abstuvo UPyD.

De este modo, el camino para la aprobación de una ley del aborto, según las líneas generales del anteproyecto, dentro de la actual legislatura (cuyo final límite está fijado para el año 2012), podía considerarse ya expedito.

→ ¿EN QUÉ CONDICIONES PUEDE CONSIDERARSE AL ABORTO COMO UNA TECNOLOGÍA PROGRESISTA O REACCIONARIA?

El *Anteproyecto de ley de interrupción voluntaria del embarazo y salud sexual y reproductiva*, conocido popularmente como ley del aborto, ley de plazos, ley de despenalización del aborto o ley de derecho al aborto, lo consideramos, desde las coordenadas en las que se mueve este libro, como un caso particular de intervención del ejecutivo y del legislativo en la capa basal de la sociedad política, un caso de intervención oblicua (por oposición a las intervenciones directas, en la capa conjuntiva, de la Administración del Estado).

A la capa basal de la sociedad política, capa fundamentalmente económica vinculada a la producción, pertenece sin duda alguna aquella parte de la llamada sociedad civil a través de la cual tiene lugar la reproducción de la vida humana (término que, por cierto, figura en el título mismo del anteproyecto) o, si se prefiere, que hace posible el renuevo interno (es decir, no por vía de inmigración o de importación de mano de obra esclava o merce-

naria) de la fuerza de trabajo necesaria para la recurrencia de la sociedad en general.

Ahora bien: la intervención en la capa basal incluye los dos momentos consabidos, el momento tecnológico (o práctico) y el momento nematológico (ideológico, teológico, filosófico, etc.). Estos dos momentos son inseparables, aunque sean disociables; si bien en general partimos siempre del supuesto de que en cada intervención, el momento tecnológico o práctico va por delante, aun cuando *in medias res* la prioridad parezca corresponder al momento ideológico.

En nuestro caso, acabamos de indicar cómo el proyecto de una reforma de la ley del aborto fue presentado por Zapatero recién obtenida su segunda victoria electoral dentro de un proyecto de «giro a la izquierda», lo que ya decía mucho sobre la consideración ideológica del derecho al aborto, entendido como contenido de un programa político de izquierdas; consideración que es totalmente gratuita y temeraria, por no decir estúpida. Porque no se ve qué conexión puede mediar entre la idea de izquierda política y una ley de plazos del aborto, salvo la que pueda establecerse a través del enfrentamiento de este proyecto de ley con la Conferencia Episcopal, clasificada desde luego por el Gobierno como el reducto genuino de la derecha reaccionaria y criptofranquista.

¿Y cabe mayor carga ideológica, totalmente inconsciente, que la que arrastra la declaración citada de la Federación de Mujeres Progresistas? ¿Qué quieren significar estas mujeres con el término «progresistas» con el que se autodenominan?

Sin duda, para ellas, y axiomáticamente, el derecho al aborto representa un progreso en la línea de la reivindicación de los «derechos de género». Pero si definen el progresismo por el derecho al aborto, y justifican el derecho al aborto por el progresismo, estarán encerradas en un ridículo círculo vicioso que parece pasar inadvertido a los cerebros tan ilustrados de esa federación feminista. Pero ¿cómo define el progreso la Federación de Mujeres

Progresistas? ¿Qué criterios de progreso utiliza que no sean tan vagos como el habitual «progresar es estar a la altura de los tiempos»?

Ahora bien: la tecnología del aborto fue anterior, en la historia de las sociedades humanas, a las ideologías que intentan justificarlo, porque el aborto, como técnica del control de la población, comenzó sin necesidad de ideologías que lo situaran y lo vincularan con el resto de las instituciones que se iban creando. Comenzó como una respuesta práctica a una necesidad perentoria. Más aún, cabría incluso defender la tesis, desde el punto de vista antropológico, de que el aborto fue una técnica progresista por respecto del infanticidio; pero sin que de ahí pueda concluirse que el aborto sea una técnica progresista en absoluto, o en cualquier otra circunstancia.

Si mantenemos el esquema del desarrollo progresivo del Género humano propuesto por los antropólogos clásicos (empezando por Morgan, en su libro fundacional sobre la sociedad primitiva), a saber, el esquema de los tres grandes periodos del salvajismo, la barbarie y la civilización —que se corresponden con los grandes periodos históricos denominados paleolítico, neolítico y edad del bronce y revolución urbana—, podríamos establecer, en esquema, las siguientes correspondencias generales:

El infanticidio sería la tecnología propia del periodo del salvajismo; el aborto provocado (interpretado como una suerte de infanticidio anticipado) sería una tecnología (progresiva por relación al infanticidio) característica de la barbarie; pero en las civilizaciones avanzadas (en la medida en que ellas implican el desarrollo de la biología celular, de la embriología, de la farmacología, etc.) lo que podría representar un progreso en relación con el salvajismo representará un retroceso hacia la barbarie, es decir, un arcaísmo inadmisible desde la civilización. Según ese criterio, el progreso que la Federación de Mujeres Progresistas advierte en la ley de despenalización del aborto habría que verlo

en realidad como un regreso o «retroceso reaccionario» a la época de la barbarie.

EL FUNCIONALISMO DEL ABORTO COMO MEDIO DE CONTROL DE LA NATALIDAD

En su primer estadio de salvajismo —concepto antropológico que se puso en correspondencia con el concepto del hombre del paleolítico— los hombres ya son descritos como bandas nómadas, cazadores recolectores, depredadores de otras especies animales, pero también de otras bandas humanas, es decir, caníbales. En Atapuerca, por ejemplo, se han encontrado huesos, depositados en una sima, con huellas inequívocas de haber sido raspados dentro del proceso de obtención de la carne que los envolvía y de su médula. El canibalismo, además, ha continuado en la barbarie (Herbert Lorentz, de la Universidad de Bochum, analizando huesos de yacimientos celtas de Alemania, sur de Gran Bretaña y norte de Francia y Suiza, ha encontrado que gran parte de los huesos largos muestran huellas de tajos hechos con instrumentos cortantes). El canibalismo se ha documentado incluso en culturas civilizadas, es decir, creadoras de grandes ciudades, como pudo serlo la de los aztecas.

No solo el canibalismo, también hay consenso hoy entre los antropólogos acerca de las prácticas del infanticidio sistemático, institucionalizado, que se interpreta en función de un cierto control racional de la natalidad. Un control institucionalizado del que los etólogos no han encontrado testimonios claros entre los primates.

El cambio (de los primates al hombre prehistórico) pudo tener que ver con la «salida de la selva» (lugar habitual de los chimpancés, gorilas y colobos) y con la organización en pequeñas bandas nómadas, formadas por individuos bipedestados que debían desplazarse continuamente en busca de alimentos. Los mecanismos de control de la población no obedecerían necesariamente a ninguna planificación de largo alcance, sino a la misma evidencia práctica perentoria de unos individuos que, con una capacidad de anticipación mayor que la de sus predecesores, eran conscientes de la imposibilidad de conservar a toda costa a todas las crías lactantes que iban acumulándose y que impedían o estorbaban notablemente su vida nómada.

Una madre no podría seguir a la banda cargada con más de una o dos crías, por lo cual se imponía su abandono o su asesinato compasivo. En los años setenta del pasado siglo XX, antropólogos como Joseph B. Birdsell, Nancy Howell (véase el libro colectivo de R. Lee e I. De Vore, *Kalahari hunter gatherers*, Harvard University Press, Cambridge, 1976) y otros han defendido la tesis de que durante el paleolítico la cuarta parte o la mitad de los niños fueron víctimas del infanticidio o de la negligencia (y otros muchos habrían muerto a consecuencia de accidentes o enfermedades). Se apela a la necesidad de admitir un control de la población, ya sea mediante el infanticidio, ya sea mediante prácticas anticonceptivas, como pueda serlo la prolongación de la lactancia, para explicar los ritmos de crecimiento demográfico a largo plazo. La tasa de crecimiento de los !kungs del Kalahari se estima en el 0,5 por ciento, lo que quiere decir que su población se dobla cada 139 años. Si esta tasa de crecimiento se hubiera mantenido durante los últimos diez mil años, desde el paleolítico superior, la población de la Tierra, estimada en seis millones al comienzo del neolítico, hubiera alcanzado hoy una cifra del orden de $6x10^{24}$ habitantes, es decir, 6 000 000 000 000 000 000 000 000 de individuos humanos.

Sin duda, el feticidio o el embriocidio, como mecanismos de control social de la población, suponen un estado evolutivo más avanzado que el infanticidio.

Y un grado más en este progreso lo constituirá el control anticonceptivo (por abstinencia, homosexualidad sustitutiva o lactancia prolongada), que además implica de algún modo el conocimiento de la conexión causal coito/embarazo. El feticidio supone la percepción del embarazo y la prólepsis del parto y de sus consecuencias, hijos excedentes o sobrantes. El feticidio es entonces una práctica o institución que puede considerarse como una extensión del infanticidio, como un infanticidio adelantado.

Sin embargo, el aborto como institución es más difícil de probar en el salvajismo. Cabría incluso citar instituciones que frenan o neutralizan el desarrollo o extensión del infanticidio hacia el feticidio o el aborto, principalmente el tabú de las mujeres menstruantes (un feticidio, incluso un aborto ovular o embrionario, suele llevar aparejada una hemorragia espectacular). La sangre menstrual y lo que ella toca (ropa, vajilla, etc.) es percibido como un elemento repugnante y aun terrible. Frazer, en *La rama dorada*, ofrecía ya abundantes datos: «Entre todos los dene y la mayoría de las tribus americanas difícilmente se encontraba un ser que produjera tanto miedo como una mujer menstruante». Este temor se extiende a la parturienta, y de ahí la institución de su aislamiento en una choza. «En la isla de Kadiak, en Alaska, una mujer en trance de dar a luz se retira a una cabaña de juncos, baja y mísera, y allí permanece veinte días.» En África algunas tribus bantúes abrigan nociones exageradas sobre la virulenta infección dispersada por una mujer que ha tenido un aborto y lo ha ocultado. Un hecho fisiológico desencadena acontecimientos cósmicos. Un curandero de la tribu ba-pedi dice:

> Cuando una mujer ha tenido un aborto, cuando ella ha consentido que su sangre fluya y ha ocultado el feto, es suficiente para ocasionar que los vientos abrasadores soplen y resequen el país con su calor... esta mujer ha cometido un gran crimen: ha corrompido el tabú del jefe, pues ha ocultado sangre, que aún no estaba bien cuajada para formar un hombre.

Marvin Harris sostiene, en *Caníbales y reyes*, que los cazadores recolectores actuales carecen de medios químicos o mecánicos («contra el folklore romántico sobre los contraceptivos herbáceos») para impedir el embarazo, pero poseen un repertorio de remedios químicos o mecánicos para lograr el aborto: venenos vegetales o animales que provocan traumas físicos o actúan directamente sobre el útero, técnicas mecánicas (atarse fajas ceñidas, golpes en el abdomen), saltar sobre un tablero sobre el vientre hasta que mane la sangre por la vagina. Pero las «hierbas» y otros abortivos (azafrán, ajenjo, canela, cornezuelo de centeno, ruda, sabina, tuya, tejo...) ponen también en peligro la vida de la embarazada, y ello hace a Harris concluir que el aborto violento no puede ser un procedimiento muy utilizado. Harris, en todo caso, no relacionó la baja frecuencia del aborto salvaje con el tabú de la sangre.

De cualquier modo, la rareza del aborto provocado entre los salvajes tendría muy poco que ver con la protección de la vida, como si los salvajes antiabortistas obedecieran a algún principio ético. Si no abortan con la frecuencia esperable es porque tienen miedo no a la muerte del feto, sino a la muerte de la madre o a los efectos terribles de su sangre derramada.

En la barbarie, entre los primitivos pastores y agricultores (África y Asia) la poligamia se hace más frecuente que la monogamia. La poligamia es, o bien poliginia, o bien poliandria; la poliginia deriva del alto índice de mortalidad infantil: una sola mujer no da los hijos que se necesitan, y si tiene más de la cuenta, está desatendiendo las obligaciones. La poliandria, en cambio, se considera como un mecanismo de control de la población. La regla sería: «Un hombre con diez mujeres, diez hijos por año; una mujer con diez hombres, un hijo por año». Entre los toda (pastores de búfalos

de los montes Nilghiri, en el sur de la India), la niña, al casarse (a veces a los tres años), se convierte en mujer de todos los hermanos del marido; en el séptimo mes del embarazo un hombre le entrega un arco y una flecha de juguete: con ello se convierte en padre del niño, y acaso esta ceremonia se repite durante los dos embarazos siguientes (lo que no quiere decir que los demás hombres no cohabiten también con ella). Se ha puesto en relación la poliandria (de los toda o de las islas Marquesas de la Polinesia) con el infanticidio de los niños y la escasez de mujeres, pero al prohibir el infanticidio hoy, la poliandria ha subsistido. También se explica la poliandria como mecanismo para impedir la división indefinida del suelo, o el reclutamiento, por parte del grupo, de más fuerza de trabajo (con los amantes de la mujer).

El aborto (embriocidio o feticidio) es generalmente considerado como una institución que está vinculada al control de la natalidad (individual, familiar o grupal), junto con otras instituciones de control preconceptivo o posconceptivo (como el infanticidio). Dicho *a contrario*: la institución del aborto no queda frenada o abolida por el amor al nasciturus, sino por el temor a la sangre o el temor a la penuria de población (a efecto de futuros trabajadores o soldados).

En cualquier caso, desde el punto de vista antropológico, la institución del aborto químico, mecánico o quirúrgico está siempre en función (salvo excepciones: peligro de la vida de la madre, etc.) del control de la natalidad o de la población, o de ambas cosas a la vez. Y dadas las condiciones necesarias para redefinir las técnicas del aborto no traumático, se comprende, de acuerdo con el esquema general, que el incremento de la institución del aborto depende del desarrollo de la civilización cuando a su vez va combinado con la eliminación de otras instituciones que lo frenan.

En las sociedades civilizadas preindustriales —por tanto, con un escaso desarrollo de la embriología o de la farmacología— el aborto, como el infanticidio, suelen estar prohibidos en nombre de algún precepto religioso o ideológico, aunque en la mayor parte de los casos podríamos también sospechar algún fundamento tecnológico dado en función del control demográfico. Entre los hebreos (*Éxodo*, XXI, 22-23) se castiga el aborto causado por otra persona; Platón y Aristóteles, en cambio, aconsejan el aborto como medio de frenar el excesivo desarrollo de la población de alguna ciudad; en cambio, Lisias, en Lacedemonia, acusa al actor de un aborto como reo de homicidio.

Se citan, en nuestra tradición, como primeras leyes contra el aborto las de Septimio Severo y Caracalla (sin duda cuando en el Imperio escaseaban las fuentes tradicionales de mano de obra y de soldados). En el *Digesto* (ley VIII, 8) se condena al destierro a la mujer abortante y a quien suministrase abortivos. El *Fuero Juzgo* (libro VI, 3) distingue el aborto de mujeres libres y el de las siervas; las penas van desde azotes a la muerte. Las mujeres libres tienen penas menores (las siervas no son dueñas del fruto de su cuerpo, que pertenece a su señor). Alfonso X, en la *Partida* 7 (ley 8, 8), impone pena de muerte para el aborto si la criatura estuviese viva. ¿Cómo no vincular esta disposición a una política de repoblación?

→ EL FUNDAMENTO DE LA LEY DE PLAZOS DEL ABORTO ES ESTRICTAMENTE IDEOLÓGICO-ELECTORALISTA

En cualquier caso, la prioridad que atribuimos al momento tecnológico sobre el ideológico cuando intentamos dar cuenta de la orientación de una política determinada en torno al aborto nos permite penetrar en la razón de ser de muchas opiniones o doctrinas ideológicas sobre el aborto. Opiniones o doctrinas que,

consideradas en sí mismas, podrían parecer fruto de algún delirio teológico o metafísico. Un par de ejemplos.

El primero, el más reciente: la tesis que sostiene que un feto humano que habita en el vientre de una mujer es un organismo viviente, pero no humano: «Para mí un feto es un ser vivo, claro, pero lo que no podemos hablar es de ser humano, porque eso no tiene ninguna base científica». Esta fue la respuesta que la ministra Aído dio en una entrevista de la cadena Ser y ante cámaras de televisión. La respuesta causó gran escándalo por la ignorancia de quien defendía semejante tesis en una década en la que se han hecho de dominio público los conocimientos de los asuntos relacionados con el código genético y con el genoma humano. ¿Cómo puede decirse que el embrión o el feto viviente que habita en el vientre de una mujer no es un ser humano si su genoma es específicamente humano? A muchos les pareció que era obligada la dimisión de una ministra que sostiene una tesis tan ridícula. Porque si el embrión o el feto viviente no eran humanos, ¿de qué especie eran?

Sospechamos que la ministra había oído campanas, pero que dada su ignorancia supina sobre la materia ni siquiera supo interpretarlas a derechas. No es probable que hubiera oído las campanas de la ley biogenética de Haeckel, según la cual el organismo en desarrollo uterino recapitula en su ontogenia las etapas por las que ha pasado su filogenia: el embrión humano comenzaría siendo una suerte de pez, se haría luego un anfibio, después un reptil y más tarde un mamífero. ¿Acaso quiso decir la ministra Bibiana Aído que el feto viviente en la mujer hasta las catorce semanas no es humano porque se encuentra en la fase de pez o de reptil? Seguramente no. Pero aun cuando lo hubiera pensado, habría demostrado una gran ignorancia o falta de juicio, porque la ley de Haeckel, así interpretada, es errónea.

Más probable es que la ministra hubiera oído a alguno de sus asesores que el feto de referencia no es aún persona. Y esto se lo pudo oír incluso a algún asesor que en su juventud hubiera sido clérigo, formado en la teoría escolástica de la «animación retardada», y que además diera por sinónimos los términos «persona» y «ser humano» (o individuo humano). Si esto fuera así, y es lo más probable, la ministra habría podido concluir (y la conclusión se la podía haber ofrecido el mismo clérigo rebotado) que si el feto que vive en el vientre de la mujer no es persona, tampoco es un ser humano.

En realidad, ninguna de estas posibilidades nos interesan directamente en nuestra argumentación. Desde nuestra perspectiva materialista, las teorías de la animación o infusión por Dios del alma al cuerpo, instantánea (en el momento de la concepción) o retardada (en días, semanas, meses y aun años, según gustos y épocas), están completamente descartadas por arcaicas y metafísicas.

Si tomamos en cuenta estas explicaciones es por la conexión que pudieran tener con la tesis de la prioridad del momento tecnológico sobre el momento ideológico (nematológico) en el planteamiento de la cuestión del aborto.

¿Por qué se le ocurrió dar a la ministra como respuesta semejante sandez, que el feto que habita en vientre de una mujer no es un ser humano?

Desde luego, y dadas las características intelectuales que parecen adornar a la ministra, cabe pensar que su ocurrencia tiene poco que ver con la filosofía o la ciencia (de hecho, ella reconoció en la propia entrevista que no era científica, pero que su respuesta estaba avalada por los expertos que la asesoraban). La ministra trataba sencillamente de salir del paso, dentro de su ideología, ante la dificultad que la práctica del aborto que ella pretendía legalizar le presentaba: si se reconocía, supuesta la Declaración de los Derechos Humanos, que todos los españoles tienen derecho a la vida (artículo 15 de la Constitución), el proyecto de legalizar el aborto caería directamente en la esfera de esa norma y sería

un homicidio. Pero si se negaba que el feto de una mujer fuera un ser humano, aunque viviente, su destrucción ya no sería un homicidio o un asesinato, sino simple extirpación de una suerte de tubérculo, vejiga, verruga o grano surgido, como una excrecencia, en el útero femenino.

Según esto la ministra se estaría acogiendo a una tesis de formato biológico filosófico («el feto es un ser viviente pero no humano»), no en virtud de una argumentación filosófica o científica, sino empujada a la defensiva por una decisión política práctica, ya asumida por ella cuando fue nombrada ministra: gestionar a toda costa una ley de despenalización del aborto que sus jefes consideraban como una gran baza electoral. Una ley, sin duda, aconsejada por los asesores y técnicos electorales socialdemócratas, mediante la cual el Gobierno creía poder cosechar unos cientos de miles de votos del campo del feminismo.

En realidad, se trata de la misma estrategia que emplea el Gobierno pacifista (después de haber condenado la guerra del Irak en la época del presidente Bush II, pero sobre todo, después de haber comprobado cómo esa condena y la retirada subsiguiente de las tropas españolas le produjeron réditos electorales decisivos en las elecciones parlamentarias del 14-M) para explicar las reiteradas expediciones de tropas españolas, armadas hasta los dientes, a Serbia, Kosovo, Líbano, Afganistán... «Estas tropas —se repite machaconamente— no van a la guerra, van en misión de paz.» Pero ¿acaso Bush II no decía también que iba a Irak en misión de paz? ¿Acaso hay alguna guerra que no busque la paz, es decir, la paz de la victoria de quien la promueve?

Se trata, por otra parte, de la misma metodología que viene utilizándose, desde la Antigüedad y la Edad Media, para explicar supuesta la práctica del aborto, doctrinas justificadoras que, en sí mismas consideradas, parecen ocurrencias no solo gratuitas, sino incluso delirantes. ¿Cómo explicar la «ocurrencia» de Aristóteles o de santo Tomás según la cual el alma espiritual se une al germen, embrión o feto, al cuerpo, no en el momento de la concepción, sino por una «animación retardada», fijada en torno a los cuarenta o cuarenta y cinco días de la concepción?

Sin duda, Aristóteles o santo Tomás tenían «razones doctrinales» bien fundadas en la teoría hilemórfica, como veremos. Pero ¿no es necesario investigar el tanto por el que estas «razones metafísicas» estaban impulsadas por la prudencia, que aconsejaba no considerar como asesinato un aborto en el mes y medio de vida del feto? Pues si el feto hasta los cuarenta días de su vida no había recibido un alma espiritual singular, creada además *nominatim* por Dios (según santo Tomás) y destinada a animar un cuerpo viviente con un espíritu que lo transformaba en persona humana, ¿cómo juzgar como asesinato el aborto de un feto de menos de cuarenta días?

Cualquiera que fuera la respuesta, lo cierto es que la doctrina de la animación retardada del feto, fundada al parecer en la teoría hilemórfica de Aristóteles, tampoco era enteramente una doctrina mantenida en el terreno puramente especulativo, sino que se apoyaba en hechos empíricos aunque necesariamente malinterpretados. Los hechos que podrían ser alcanzados en la «época premicroscópica», en la época en la cual no era posible distinguir células espermatocíticas en el «licor seminal», ni células ovulares en la matriz o en la trompa de la mujer; ni era posible distinguir blastómeros en el germen, ni gástrulas en el embrión.

→ LA IDEOLOGÍA ANTIGUA Y MEDIEVAL ORIENTADA A JUSTIFICAR ABORTOS TEMPRANOS ERA FILOSÓFICA (METAFÍSICA) ANTES QUE RELIGIOSA

El planteamiento tradicional de la cuestión del aborto temprano era un planteamiento en principio filosófico más que religioso

(circunstancia que no es conocida por los ideólogos socialdemócratas que atribuyen la condenación del aborto a la religión católica).

Nos referimos al planteamiento de la cuestión en torno al aborto en función de la doctrina hilemórfica de Aristóteles, según la cual todas las sustancias reales están compuestas de materia y forma; más aún, de una única forma sustancial que pone en acto (en acción, organizándolas) a las partes de la materia. Con el hilemorfismo Aristóteles se distanciaba de Platón, que defendía la doctrina de la pluralidad de formas en cada compuesto sustancial o accidental.

La circunstancia de que santo Tomás de Aquino, principalmente, asumiese la filosofía de Aristóteles para la edificación de su gran obra metafísica —que sería considerada durante siglos como guía de la Iglesia católica— no quiere decir que las teorías sobre el aborto de santo Tomás y de la Iglesia católica fueran doctrinas meramente religiosas, como se dice repetidas veces en el debate suscitado por el proyecto de ley de despenalización. Se ha llegado, por parte de algún ministro del Gobierno, a pretender zanjar la cuestión reduciéndola a un enfrentamiento entre los «defensores racionalistas» del aborto y los antiabortistas «que se apoyan en la Conferencia Episcopal».

Según esto, el debate en torno a la despenalización del aborto sería un simple episodio del proceso general del enfrentamiento entre la sociedad civil (o política) y la Iglesia: «Para el Estado el aborto provocado no es necesariamente un delito, aunque para la Iglesia el aborto sea un pecado; el Gobierno respeta la posición de los fieles porque no les obliga a abortar: las obligaciones religiosas de la mujer embarazada son asunto privado suyo». Más aún: la pecaminosidad del aborto la fijará para los católicos españoles la Conferencia Episcopal, que se acoge a la doctrina inspirada por una revelación divina; pero el Estado no sabe nada de esta pecaminosidad y se atiene solo a la ley, fijada por el Parlamento, como representante y revelante del «pensamiento del pueblo».

Este planteamiento de la cuestión, fruto de la ignorancia supina en todo lo que tiene que ver con la historia de la filosofía y la historia de la religión, va orientado a cortar de raíz cualquier debate doctrinal de carácter filosófico entre abortistas y antiabortistas, aduciendo que el único criterio práctico de resolución habría que buscarlo en lo que el pueblo decida a través de las Cámaras. Lo que importaba es tramitar la ley cuanto antes y conseguir su aprobación en el Parlamento democrático. La ley de plazos del aborto quedaría justificada en el momento en el cual hubiera recibido su condición de ley democrática. Por ello la postura de los antiabortistas debería considerarse como un simple residuo propio de las concepciones más reaccionarias de la época medieval.

Asociada a esta interpretación de la oposición entre antiabortistas y abortistas (como derivada de la oposición reaccionarios/progresistas) corre otra interpretación, no menos influyente entre las capas más «cultas» («universitarias», se dice), a saber, la que pone como origen y razón de la oposición antiabortistas/abortistas la oposición entre las «creencias medievales» de los reaccionarios y la «visión científica» propia de los progresistas (entre estos, se supone, se encuentra la Federación de Mujeres Progresistas). De hecho, el Gobierno dice haber apoyado su proyecto de ley en la opinión de los expertos científicos, en particular, de los expertos del comité *ad hoc* que él nombró para su asesoramiento. Y, por supuesto, los «expertos» dicen también hablar en nombre de la ciencia. Como si el «Manifiesto de Madrid» contra el aborto no estuviese también firmado por docenas y docenas de científicos.

Lo que ocurre es que el debate sobre el aborto no se circunscribe enteramente al campo de «la ciencia» (al campo de la ciencia biológica, suponemos, porque «la ciencia» es una expresión tan

metafísica como pedante). En la cuestión del aborto están implicados diferentes campos correspondientes a distintas ciencias naturales, desde luego (como pueda serlo la embriología o la citología), pero también los que corresponden a las llamadas ciencias antropológicas, jurídicas o psicológicas, o, sencillamente, a disciplinas que no son en sí mismas estrictamente científicas, sino tecnológicas («artes»), como la medicina, cuando esta no se confunde sin más con la biología. Por ello, el debate sobre el aborto se dirime en un terreno filosófico, tanto si hablamos de filosofía espiritualista como si hablamos de filosofía materialista.

En efecto, solo desde una perspectiva filosófica, incluso si esta es materialista, y precisamente por serlo, puede apreciarse la ingenua ridiculez del «científico» que, defendiendo el dictamen del comité científico favorable al aborto antes de las primeras catorce semanas, rechaza enérgicamente, «en nombre de la ciencia», que se mezcle a Aristóteles o a santo Tomás en el debate. Una energía ingenua y ridículamente empleada por el «experto científico» que ignora que cuando se cita a Aristóteles o a santo Tomás en el debate, no se tienen en cuenta las citas en función de una doctrina antigua o medieval, que está hoy fuera de lugar, sino precisamente porque es esa doctrina la que está presente en las mismas conclusiones de los expertos científicos relativas al carácter no humano de la criatura de menos de quince semanas. En efecto, la razón por la cual se fija en el paso de la semana catorce a la quince la línea divisoria que separa la «fase prehumana» y la «fase humana» en el proceso continuo de evolución ontogenética es precisamente la doctrina de la animación retardada de los escolásticos aristotélicos, es decir, la doctrina según la cual el «alma racional» se une al cuerpo cuando este ofrece ya una morfología humana perceptible. Y es este criterio, que tenía su fundamento en una época premicroscópica, el que mantiene su vigencia en aquellos expertos del comité que, exaltando su «condición científica» y abominando de quienes citan a Aristóteles, no advierten que son ellos quienes **precisamente** defienden los criterios aristotélicos, porque su pretenciosa ignorancia les hace «hablar en prosa sin saberlo».

Los aristotélicos, en cualquier caso, al aplicar el hilemorfismo a las sustancias vivientes humanas, y en especial a los organismos humanos (cuya diferencia específica cifraban en su racionalidad: «el hombre es animal racional»), interpretaban la forma que unificaba a sus miembros con el alma racional; la escolástica cristiana identificó esta forma con el alma espiritual que Dios creaba en cada cuerpo humano para transformar su materia animal en un compuesto racional. Desde esta perspectiva es desde donde se planteó la cuestión del momento en el cual «el alma se une sustancialmente al cuerpo».

La cuestión recibió dos tipos de respuestas extremas: la que sostenía la tesis de la animación instantánea (en el momento de la concepción, cuyo mecanismo citológico se desconocía, por otra parte) y la de quienes procuraban diferir este momento lo más posible, para alcanzar el punto en el cual el organismo en gestación pareciese estar lo más cerca posible de la forma racional humana.

Los más extremistas, inspirados en el averroísmo, llegaron a desplazar este instante de la animación racional más allá de la vida uterina, fundados en que solamente cuando el organismo hubiera salido de la matriz materna y hubiera entrado en la matriz social (como se dirá más adelante) podría convertirse (a los siete años, o incluso a los catorce años) en persona humana.

La respuesta a la cuestión «¿cuándo se une el alma al cuerpo?» recorrió todos los grados de la escala cronológica, contados en días, semanas y meses (remitimos al artículo del P. Barbado Viejo de este título en *Revista de Filosofía*, n.º 4, CSIC, Madrid, 1942).

Pero, sin duda, las respuestas más «razonables» y prudentes, dentro de la teoría hilemórfica, eran las que situaban el momento de la animación hacia el mes y medio de la concepción, *y no*

de un modo gratuito, dentro de la teoría hilemórfica. Si la organización de la materia informe corría a cargo de una forma sustancial única, se comprende que, en la época en la cual no había microscopio, ni teoría celular, ni embriología, en la época en la cual el licor seminal —en el que era imposible distinguir en él «animálculos», es decir, células espermáticas— asume el papel de principio masculino conformador de la materia amorfa (aun sin necesidad de interpretar esta como materia prima), que sería aportada por la sangre y otros humores femeninos, en los que era imposible distinguir los óvulos. Aristóteles, en *De generatio animalium*, I, §22, decía que el macho da la forma y la hembra la sustancia; en la Edad Media la influencia de Galeno hizo dar más importancia al huevo, pero el efecto del semen tendería a ser entendido como una acción inmaterial, el *aura seminalis*, que se comparaba con la que ejerce el imán sobre el hierro.

Con esta embriología medieval estaría justificado diferir el momento de la unión del alma al cuerpo hasta el momento en que en este cuerpo se pudiera apreciar una cierta organización o conformación de las diminutas formaciones germinales o embrionarias. Formaciones «que se disolvían en agua» como si todavía no hubieran alcanzado una individualidad autónoma mínima, capaz de resistir según sus propios medios, a la acción disgregadora de los elementos del entorno.

En el siglo XVIII, y sobre todo con ocasión de los debates que produjo la obra de san Alfonso María de Ligorio, estalló, entre los moralistas católicos, la polémica entre los *probabilistas* (que afirmaban que un juicio moral —por ejemplo, sobre el plazo a partir del cual el aborto era o no un homicidio— podría considerarse recto si se basaba en la probabilidad, sin necesidad de alcanzar la seguridad apodíctica) y los *probabilioristas* (que exigían seguir, si no el juicio necesario, sí el más probable y no el meramente probable). Los probabilioristas disponían de razones abundantes

para fijar el plazo de un aborto no homicida en torno a los cuarenta días de la concepción.

→ EL «RACIONALISMO HILEMÓRFICO» SUSTITUIDO POR EL «RACIONALISMO PLURIMÓRFICO» MODERNO

El racionalismo hilemórfico —que había dado frutos muy importantes, sobre todo en el terreno de la taxonomía de las especies minerales, vegetales y animales— comienza a perder terreno y a flotar sobre el vacío, a partir del siglo XVII, en el que se desarrolla la geología, la cristalografía, el primer esbozo de la química atomística y los primeros esbozos de la teoría celular, gracias en gran medida al descubrimiento del microscopio (Hooke, 1665; Leeuwenhoek, 1679).

El campo morfológico empírico del racionalismo hilemórfico (organizado según morfologías obtenidas por el tacto y por los ojos de médicos y comadronas actuando a simple vista) se desdibuja y va asumiendo el papel de una apariencia fenoménica que oculta estructuras morfológicas que están por debajo de las formas aparentes. Pero no al modo de materias amorfas, sino de morfologías muy precisas, solo que dadas a otra escala. Y, lo que es más, también visibles, pero mediante el microscopio, y aun manipulables gracias a un instrumental cada vez más refinado.

Ocurría como si la concepción platónico-galénica de la multiplicidad de formas (ayudada sobre todo por la versión del atomismo clásico, conocido a través de Lucrecio) hubiera resucitado.

De este modo, las rocas, los cristales y el aire, que se percibían como totalidades materiales uniformes derivadas de formas únicas, comenzaron a percibirse como totalidades constituidas por formas invisibles a simple vista pero visibles en el micros-

copio, y aun en el telescopio, de un modo al principio muy borroso, pero cada vez más nítido; totalidades o conglomerados de unidades diminutas y al parecer uniformes entre sí, que unas veces se concebían como indivisibles (átomos) y otras veces como indefinidamente divisibles (como si «por debajo» de esas unidades átomas hubiera a su vez multiplicidades ultramicroscópicas).

El racionalismo hilemórfico, que había sido utilizado hasta entonces con alguna utilidad para dar cuenta de las diferencias entre las morfologías visibles y tangibles, era amenazado por un racionalismo pluralista —atomista en sentido antiguo— que hemos definido en otras ocasiones como *racionalismo holizador* (remitimos a nuestro libro *El mito de la izquierda*, óp. cit., págs. 105-128).

La holización fue aplicándose poco a poco a los campos más diversos, y no ya porque en todos ellos se pretendiera determinar los átomos corpusculares epicúreos. Cada campo tendría sus propios átomos: la teoría cinética de los gases, sus moléculas perfectamente elásticas; la nueva química, los elementos o átomos clásicos, sustituyendo a los elementos de Empédocles o de Aristóteles; la teoría política, los ciudadanos, átomos racionales o individuos; la biología, las células. Las correspondencias y analogías nuevas se producían sin cesar. Las células de un organismo fueron equiparadas a los ciudadanos de un Estado (y no porque los ciudadanos se considerasen células), hasta el punto de que Haeckel se atrevió a definir al organismo pluricelular como un Estado celular.

Más adelante, en el último tercio del siglo XIX, el racionalismo atomístico dejará de ser entendido como la última fase del análisis racional del universo, pero no por otras razones, sino porque este racionalismo reiterará sus métodos por debajo de la escala (en cada campo) del racionalismo atomístico, presentándose como un racionalismo infraatómico. Los elementos químicos se descompondrán en partículas subatómicas (protones, electrones, neutrones), desbordando la tesis atómico-etimológica (átomo es indivisible, individuo); las células se descompondrán en partículas subcelulares (núcleos, orgánulos de citoplasma, mitocondrias, cromosomas, macromoléculas de ADN, etc.).

Sin embargo, hubo que esperar hasta 1940 para que E. L. Tatum y G. Beadle, de la Universidad de Stanford, establecieran una relación directa entre genes y enzimas, mediante los experimentos con moho de pan. Se había observado ya en los cromosomas la presencia de proteínas y de una sustancia no proteínica que se llamó ácido nucleico, aunque sin advertir la relación con el gen. Solo a finales de 1944 O. T. Avery, junto con Colin y otros, del Instituto Rockefeller, diferenciaron, a través de una mezcla de bacterias neumocócicas, designadas por R y S, el agente del ácido desoxirribonucleico (ADN); en 1953 J. D. Watson y F. H. Crick terminaron su modelo helicoidal de molécula de ADN y sugirieron que cada gen puede estar formado por tramos de escaleras de ADN de unos doscientos escalones. El descubrimiento del código genético estaba ya en puertas.

La teoría celular que había comenzado a tomar cuerpo cuando Schleiden y Schwann extendieron a todos los organismos vegetales y animales la estructura celular observada en algunas regiones de ciertas especies de organismos, fue desarrollándose paralelamente a la embriología (que había comenzado a utilizar los métodos del nuevo racionalismo), frente al racionalismo hilemórfico del *De generatio animalium* de Aristóteles y que alcanzó con Wolff (*Theoria generationis*, 1759) su primer gran esbozo.

Tradicionalmente, desde el racionalismo hilemórfico, ya se habían distinguido cuatro fases en el proceso de desarrollo del embrión (desarrollo ontogenético, se diría después), a saber, en los vivíparos, y sobre todo en los vivíparos humanos, la fase del germen, la del embrión, la del feto y la del infante («en la antigüedad se conocía el producto de la concepción con el nombre de *genitu-*

ra **durante los seis primeros días, y con el de germen durante los** nueve siguientes [es decir, durante los **quince primeros días**], **pero** en la actualidad llamamos *germen* al nuevo ser cuando es enteramente amorfo: cuando tiene ya una forma determinada se llama *embrión*; y cuando se distinguen fácilmente los órganos y las diversas partes que lo componen, recibe la denominación de *feto*, reservándose la palabra *infante* [niño que aún no habla] para cuando sale del claustro materno»; así lo exponía Riesco Le-Grand en su *Tratado de embriología sagrada*, Madrid, 1848, pág. 40). Por supuesto, la definición del germen como «nuevo ser cuando es enteramente amorfo» es todavía una ingenua definición premicroscópica.

Un siglo más tarde ya se constató que este nuevo ser, inmediatamente después de la fecundación del óvulo por el espermatozito, era cualquier cosa menos un compuesto amorfo. Era el resultado de la transformación de las estructuras complejísimas del cigoto resultante de la fusión de dos gametos en una célula única.

Al segundo día (a las veintiséis horas) ese «germen amorfo» se ha dividido ya en dos células llamadas blastómeros, y luego en cuatro, en ocho, en dieciséis.

En el cuarto día, el conjunto de tales blastómeros constituye ya una mórula temprana, cuyas células siguen dividiéndose dejando un vacío interior en una estructura llamada blastocisto, cuyas células siguen dividiéndose a la vez que el germen va deslizándose por la trompa de la mujer hacia el útero. Al sexto día, cuando la implantación en el útero ya ha dado comienzo, alcanza el germen el centenar de células. A los quince días el germen se transforma en embrión y adquiere, por invaginación del blastocisto o blástula, la forma de la gástrula, y prosigue con la diferenciación de las hojas blastodérmicas (endodermo, ectodermo, mesodermo) a partir de las cuales irán diferenciándose los diversos órganos.

Al final del primer mes se percibe ya el corazón en desarrollo; en la séptima semana se desarrollan las terminaciones nerviosas; entre la séptima y la octava semana, es decir, a los cuarenta días de Aristóteles-Santo Tomás, se comienza a reconocer la evolución del embrión, de un gramo de peso, hacia el estado de feto. Y conviene advertir en este punto que la denominación «feto» arrastra, en el idioma, una connotación despectiva (fetal es lo inacabado, lo distorsionado, lo informe), fruto de la doctrina de la animación retardada, y por tanto, es muy probable que el simple hecho de llamar feto a la criatura de ocho semanas contribuya en gran medida a devaluarla. Pero el feto, entre la novena y décima semana, tiene ya una columna vertebral primitiva y en la décima semana, con un peso de siete gramos, tiene ya definidos algunos receptores sensoriales en las palmas de las manos. En las semanas doce a dieciséis, con 120 gramos de peso y 14 centímetros de diámetro, se hacen presentes ya las primeras conexiones desde el tálamo a la subplaca cortical (recordemos que el anteproyecto de ley del aborto extiende su legalización hasta la semana catorce, es decir, durante los casi cien días, más de tres meses, después del comienzo del embarazo, es decir, entrado ya el cuarto mes).

Una sociedad de ginecólogos españoles ofreció por televisión un vídeo (en los días que precedieron a la gran manifestación antiabortista del 17 de octubre de 2009 en Madrid) en el que podían apreciarse los movimientos que una criatura de trece o catorce semanas lleva a cabo en el vientre de su madre. Todo el mundo puede apreciar allí no solo morfologías humanas, perfectamente diferenciadas, sino gestos o actitudes enteramente semejantes a las de un niño recién nacido. Destruir a esta criatura (cuyo nombre técnico de feto no elimina el matiz despectivo que este término arrastra), trocearla, no se diferencia en nada de destruir o trocear a un niño. En cualquier caso, la continuidad de estas imágenes con las de un feto de quince, dieciséis o veinte semanas

es también evidente. ¿Por qué entonces trazar una línea divisoria, enteramente artificiosa, por la semana catorce?

Al margen de otras consideraciones electoralistas («la ley de plazos atraerá a varios cientos de miles de jóvenes hacia el partido socialista») no creo que se pueda descartar la influencia de la ideología escolástica más rancia, a saber, de la teoría de la animación retardada según la cual Dios insufla el alma espiritual en el feto humano cuando este ya ha desarrollado su morfología humana característica, que pide, en potencia exigitiva, el espíritu.

Y esta sospecha se apoya, entre otras cosas, en el comunicado que el Comité de Bioética de España (CBE) ofreció el día 7 de octubre de 2009, como resultado de sus deliberaciones: «Poner límite en la semana doce del desarrollo embrionario (o semana catorce de la edad gestacional) se fundamenta, a juicio del Comité, en que tal momento permite establecer una diferencia cualitativa en la valoración ética y jurídica del feto antes y después de esa fecha». En efecto: esta oficiosa aclaración del CBE («semana doce del desarrollo embrionario (o semana catorce de la edad gestacional») nos descubre inesperadamente que los comisionados, salvo uno que discrepó de sus compañeros, distinguían plazos reales en el proceso continuo de la evolución ontogenética y plazos paralelos a los que establecían los defensores escolásticos de la teoría de la animación retardada en la época premicroscópica.

En las semanas veintidós a veintiséis el feto ya es viable para sobrevivir en un nacimiento prematuro. Observemos de pasada, hablando de la viabilidad, que se trata de un concepto teórico abstracto: de hecho, un feto en las semanas veintidós a veintiséis no es viable al margen de la asistencia exterior, como tampoco es viable de hecho un niño al día siguiente de nacer. El infante de un día, o de dos, o de tres... moriría inexorablemente si su madre, o una loba que pasara cerca, no le alimentara y le cobijara.

→ CONTINUIDAD LONGITUDINAL Y CONTINUIDAD TRANSVERSAL EN EL PROCESO DE LA DIVISIÓN CELULAR

La teoría celular, es decir, la holización de los seres vivientes orgánicos, abrió en sus principios (en el siglo XVIII) perspectivas inesperadas en todo lo que concierne a los hechos de la herencia de caracteres somáticos o conductuales bien conocidos en la «etapa hilemórfica». En efecto, al descubrir que el licor seminal no era un flujo uniforme (acaso un vehículo de la forma aportada por el varón), sino un líquido en el que nadaban animálculos, es decir, células (que luego se llamarían espermatozitos) y que la masa matriz no era tampoco un materia amorfa, sino que en ella se encontraban otras células, los óvulos, se contempló la posibilidad de que cada espermatozito o cada óvulo contuviese ya preformado al individuo adulto. De este modo se explicaría la continuidad de la descendencia hereditaria, y en particular se daría razón al dogma del pecado original. ¿Por qué se transmitió el pecado de Adán o de Eva, que eran dos individuos adultos, a sus hijos, nietos y bisnietos, que no habían cometido ningún pecado? Los «espermatistas» y luego los «ovistas» podían dar una respuesta tranquilizadora: Adán llevaba en sus testículos (o Eva en sus ovarios) todas las células en las que estaban prefigurados sus descendientes, y por ello el pecado de nuestros primeros padres fue un pecado que pudo afectar a todo lo que ellos llevaban consigo.

Sin embargo, no todo el mundo aceptó la hipótesis de la preformación de los hombres en los espermatozitos o en los óvulos. Sin duda, estos aportarán algún principio directo más o menos borroso; pero el desarrollo de este boceto estará determinado por otras causas más individuales. Cabrá hablar de *epigénesis* y no de *preformación*.

En cualquier caso, no hay que olvidar que la oposición entre preformación y epigénesis se planteó en función de la teoría ce-

lular, en un momento (de transición entre el racionalismo hilemórfico y el racionalismo plurimórfico) en el cual la célula se trataba como una unidad viviente átoma. Es decir, los parámetros de la preformación no estaban definidos.

¿Qué es lo que la célula madre tenía preformado? ¿Caracteres genéricos, específicos o singulares? ¿Y qué caracteres genéricos o específicos? En resumidas cuentas, no era posible hablar de preformación en general frente a epigénesis en general; era necesario referirse al rasgo concreto preformado, al que ya no podría corresponder la célula madre íntegra, sino algún orgánulo suyo.

Este problema ya existía cuando se trataba con células que se reproducen por división o escisión directa (bipartición o disgregación, como era el caso de las amebas); porque en estas células la sustancia o materia del ancestro se conservaba la misma, aun bifurcada o dividida en las resultantes de la bipartición o de la disgregación.

Pero el problema se complicó cuando se descubrió que en la reproducción de los animales superiores, entre ellos el hombre, no había originariamente escisión, sino fusión de células diferentes, los gametos. Cada una de ellas aportaba genes diversos responsables de los caracteres hereditarios, correspondientes a las combinaciones que Mendel había estudiado estadísticamente sin todavía conocer la estructura de la célula. De la fusión de los gametos surgía un cigoto que inmediatamente, eso sí, a las pocas horas, comenzaba a escindirse por biparticiones sucesivas, pero no en forma dispersiva, sino acumulativa.

Una diferencia que es expresable en el terreno de la lógica material; una diferencia que habrá de jugar un papel decisivo en la cuestión que nos ocupa sobre la ley de plazos en el aborto.

Mientras que en el proceso de reproducción por bipartición en la escisión directa las células resultantes de la ameba son sucesivamente dos, cuatro, ocho, dieciséis... amebas, que constituyen

un conjunto disperso, en principio, de amebas independientes y discretas, aunque «iguales» (es decir, constituyen una clase o totalidad distributiva), en cambio, en el proceso de reproducción por mitosis las células resultantes de la división del cigoto en dos, cuatro, ocho, dieciséis... blastómeros se mantienen unidas, o acumulativamente, las unas a las otras en la mórula, constituyendo, a la vez que una *distribución* del cigoto originario, una *totalización atributiva*, es decir, un individuo singular, con identidad numérica sustancial, la del germen que culminará en su estado de mórula.

Ahora bien, la distinción entre estos dos modos de reproducción celular, la escisión y la mitosis, no es dicotómica, porque hay situaciones que pueden considerarse como intermedias: tal es el caso del enjambre de abejas cuando se considera como un organismo pluricelular cuyos elementos —que corresponden a las células— no solo son discretos, sino susceptibles de distanciarse entre sí varios metros y aun kilómetros.

Esta diferencia lógico-material es muy significativa para la discusión general sobre el aborto, en tanto implica la cuestión de la continuidad y de la identidad numérica del individuo a través de sus transformaciones ontogenéticas.

En el caso del desarrollo reproductivo por bipartición distributiva (la reproducción de la ameba), el individuo progenitor mantendrá su continuidad sustancial parcial, o longitudinal, en las diferentes líneas a través de las cuales va «reproduciéndose» la célula ancestral; en realidad, puesto que la sustancia de cada célula bipartida es la misma que la de la progenitora, ni siquiera debería hablarse de reproducción, sino de mantenimiento parcial del progenitor en la línea longitudinal de la duración de cada parte segregada de la otra parte. Sin embargo, estas continuidades o identidades numéricas *lineales*, sucesivas pero plurales, determinan simultáneamente una *discontinuidad transversal* en virtud de la cual las células discontinuas pierden mutuamente su

identidad numérica, aunque la mantengan en la línea de su progenitor común. Por decirlo así, **la identidad sustancial numérica** a→b, a→c, a→d no es transitiva a sus resultados, es decir, no permite escribir b=c=d.

En cambio, en la mitosis, a partir de las biparticiones del cigoto en los blastómeros resulta una totalidad atributiva en virtud de la cual las células resultantes no solo mantienen la identidad longitudinal con el cigoto, sino también una relación transversal atributiva que no es de identidad puntual (cada blastómero mantiene la suya) pero sí de continuidad en la mutua participación de la identidad global de la mórula, que es el mismo cigoto «desplegado» dentro de su mismo recinto. Aquí no hay, pues, propiamente reproducción, sino transformación idéntica, una suerte de metamorfosis del cigoto en sus estados diferenciales sucesivos.

→ LA DISTINCIÓN ENTRE PREFORMACIÓN Y EPIGÉNESIS SE DESDIBUJA CON EL DESARROLLO DE LA EMBRIOLOGÍA: LA CUESTIÓN DE LA IDENTIDAD SINGULAR DEL GERMEN, EL EMBRIÓN Y EL FETO

El desarrollo de la teoría celular y la distinción entre la reproducción por bipartición y la reproducción por mitosis implicaron un cambio radical en la oposición tradicional entre los conceptos de preformación y de epigénesis, a los que había dado lugar la primitiva teoría celular. Porque en la mitosis puede afirmarse que el cigoto contiene muchos rasgos preformados o prefigurados de los rasgos correspondientes a las células resultantes, por ejemplo, los blastómeros de la mórula; o recíprocamente, cabe afirmar que muchos rasgos de estas células transformadas están preformados en el cigoto, sin que quepa limitar el parámetro de esta preformación a ciertos rasgos genéricos o específicos (los que determinan el género o la especie del cigoto), porque también determinan **muchos rasgos numéricos o singulares.**

La diferencia entre preformación y epigénesis se hace cada vez más borrosa en la teoría de la herencia, porque la preformación no se detiene en el cigoto, sino en los gametos que lo forman, y que por tanto están también preformados en los padres, en los abuelos, etc. La epigénesis, tal como Wolff la entendió, frente a la preformación por *emboitement*, según Leeuwenhoek (que abrió una especie de «recuperación» de la teoría de Aristóteles sobre la masculinidad de la forma) o Albrecht von Haller (1708-1777), dejará ya de ser algo así como un esbozo genérico o específico de lo que está generado en común, de las estructuras nucleares claramente diferenciadas de la preformación.

Tras los descubrimientos que tuvieron lugar a lo largo de los siglos XIX y XX (sobre todo en torno a la identificación de las unidades mendelianas de la herencia con los genes incluidos en los cromosomas, con los ácidos nucleicos, ARN, ADN) y que culminaron con la teoría de la doble hélice de Watson y Crick (gracias a la cual quedó de manifiesto el «mecanismo» del proceso del desdoblamiento o bipartición en la mitosis de las células), y finalmente con el desciframiento del código genético y la investigación del genoma, la antigua distinción entre preformación y epigénesis tuvo que ser reinterpretada a fondo; en cierto modo desapareció, y sus términos perdieron significado.

Ante todo, y en gran medida por el «tabú del racismo nazi», comenzó a tomar cuerpo la tesis de que los rasgos distintivos y constitutivos de una raza (por ejemplo, la negra) eran rasgos puramente fenotípicos, pero en modo alguno rasgos que estuvieran representados (preformados) en el genoma. De este modo, y paralelamente a la tendencia a incorporar al genoma muchos rasgos positivos —desde el color de los ojos al labio leporino, la estenosis mitral o la inclinación homosexual—, actúa en sentido opuesto la tendencia a considerar otros rasgos vinculados a la raza

como rasgos no genotípicos, hasta el punto de llegar a **concluir que el concepto de raza es un concepto anticientífico.**

Todo esto sugiere la posibilidad de poner en correspondencia la distinción preformación/epigénesis con la que más tarde (desarrollando sin duda la distinción de Weismann entre el germen y el soma) se estableció entre los «programas genéticos» y los «programas somáticos». Pero advirtiendo la paradoja de que los programas genéticos tenían más que ver con la preformación mantenida («paramétricamente») a escala de género y especie (esencial o distributiva), mientras que la epigénesis tendría que ver más con los programas somáticos.

Dice Ernst Mayr:

> La fórmula tradicional según la cual el desarrollo está programado por el genotipo implica una ruta excesivamente directa desde el gen al lugar final de su acción en el fenotipo... La manifestación más clara de que no todos los programas de desarrollo son programas genéticos, y que también hay programas somáticos, la constituye el ejemplo de los programas del control de la conducta. Cuando por ejemplo el macho de un ave realiza cierto acto de cortejo, esta acción no está programada directamente por el genotipo, sino más bien por un programa secundario depositado en el sistema nervioso central durante la ontogenia. Y es este programa secundario —somático— el que verdaderamente controla la conducta.*

En cualquier caso, lo que no cabe ya es interpretar los programas genéticos como programas genéricos o específicos que no actuasen precisamente a escala numérica, frente a los programas somáticos interpretados como programas individuales. Los programas gené-

* Ernst Mayr, *Una larga controversia: Darwin y el darwinismo*, Crítica, Barcelona, 1992.

ticos son, sin duda, genéricos o específicos, pero actúan en el curso de desarrollo de un individuo numérico (con identidad numérica), y también los programas somáticos suelen ser específicos, porque el programa de cortejo de un ave macho, por ejemplo, no es individual, aunque sea social, sino específico.

No hace falta encarecer la importancia que estas consideraciones lógico-materiales tienen para la cuestión de la identidad numérica del individuo humano, con genoma de *homo sapiens*, que está constituido a partir del cigoto mediante un curso de transformación de varias semanas, meses y aun años, y que terminan convirtiéndose en lo que llamamos una persona humana.

En la mitosis —a diferencia de lo que ocurre en la bipartición de una ameba— la línea de continuidad longitudinal a través de la cual se transmite la herencia de los caracteres desborda los marcos de la ontogenia (del desarrollo del cigoto en un individuo de una especie y género dados) y se extiende a través de individuos muy diversos. Alejandro estaba ya preformado en muchos de sus caracteres en el cigoto que resultó de la unión de Filipo y de Olimpia; sin embargo, muchos caracteres de Filipo y otros de Olimpia también preformaron a Alejandro. Es decir, la dotación genética y somática de Alejandro no comenzó en el cigoto, que se formó en el momento de su concepción. Muchos de los programas somáticos de Alejandro fueron creados no por él mismo, sino por determinados grupos de macedonios. Es decir: la continuidad longitudinal de la línea de sucesión de cigotos que condujeron al cigoto Alejandro envuelve su identidad numérica o individual.

Desde este punto de vista parece que habrá que rechazar desde el principio cualquier idea conducente a establecer cortes o soluciones de continuidad en el curso lineal de la ontogénesis de un cigoto a fin de determinar sobre estos cortes «plazos» con definiciones prácticas, es decir, con representación en el reloj y en calendario, tales que permitan concluir, por ejemplo, que entre un

germen y un embrión, o entre un embrión y un feto, hay «cortes» o soluciones de continuidad.

Soluciones de continuidad que afectarían a la propia identidad numérica y que permitirían concluir que el individuo numérico en fase de embrión (mucho más en los primeros meses de su estado de feto) no mantiene continuidad numérica con el mismo individuo numérico en estado de germen; o que la identidad numérica del embrión avanzado mantiene solución de continuidad con la identidad del feto que de él resulta, al alcanzar las quince semanas. De lo que se seguiría que cabe exculpar de homicidio a quien destruye, mediante el aborto provocado, a un germen, a un embrión o a un feto de catorce semanas; pero que, en cambio, no cabría exculpar de homicidio a quien destruye, por aborto provocado, a un feto de cinco meses.

La continuidad de la identidad numérica o sustancial del germen, embrión, feto e infante parece asegurada, y desde ella es evidente que cualquier solución de continuidad o de plazos fijados en función de esta supuesta solución será siempre extrínseca y puramente convencional. De donde una ley de plazos del aborto es una ley fundada en manipulaciones conceptuales artificiosas y gratuitas, presentadas como naturales y objetivas. Una tal ley habrá que considerarla en general como producto de una gravísima corrupción ideológica que conduce a juicios aberrantes.

→ SOBRE LA IDENTIDAD NUMÉRICA DEL CIGOTO Y EL EMBRIÓN TEMPRANO DE QUINCE DÍAS

Pero las cosas no son tan sencillas. En *¿Qué es la bioética?* (Pentalfa, Oviedo, 2001) nos ocupamos del caso de los siameses y especialmente de la cuestión de su identidad con el blastocisto

del que proceden, en el supuesto de que este blastocisto, hasta el día trece a contar desde la formación del cigoto, «no se habría decidido» a evolucionar hacia un individuo único, o hacia dos hermanos unidos a veces de modo inseparable (pero contando al menos con dos cabezas, como criterio de identidad numérica, incluso si la pareja bicípite estaba unida por la cabeza —craneópago— de modo quirúrgicamente inseparable, según las técnicas del tiempo).

¿Podría entonces decirse que el blastocisto antes del día trece poseía ya una identidad numérica? En el caso de que su evolución fuese normal, parece que no sería posible establecer una solución de continuidad entre el germen de once o doce días y el de trece o catorce; se trataba del mismo organismo concreto en un intervalo dividido en fases desde el exterior de su desarrollo ontogenético.

Pero en el caso en el que el germen o blastocisto de once o doce días evolucionase hacia dos individuos siameses (o simplemente hacia gemelos univitelinos), ¿habría que decir que la identidad de un germen individual que tenía «en potencia» a dos o más individuos singulares era la misma que la identidad de los individuos que, aunque estuviesen en situación de toracocraneópagos, tenían identidades numéricas diferentes? ¿Sería legítimo negar a cada uno de los hermanos siameses la continuidad sustancial con su germen en la línea de la sucesión longitudinal temporal, sin perjuicio de que la discontinuidad o solución de continuidad se hubiera producido en la línea transversal, como ocurre en general con las reproducciones celulares por bipartición o por disgregación?

David Alvargonzález, en un importante libro sobre *La clonación, la anticoncepción y el aborto en la sociedad biotecnológica*, ha generalizado esta situación planteada por los siameses a las diversas situaciones del curso ontogenético del cigoto en las cuales pueda hablarse de totipotencia de las células que componen el blastocisto o la mórula. Dice así:

Sin embargo, se puede afirmar que el proceso de individuación del organismo biológico todavía no ha tenido lugar a las treinta horas (con dos blastómeros), ni a las cuarenta o cincuenta (con cuatro), ni a las sesenta horas (con ocho blastómeros), ni a las setenta y dos horas (con doce o dieciséis), ni en el estado de mórula avanzada, en el cuarto día (con treinta y dos blastómeros). Y esto se puede afirmar porque no hay modo de saber si esa mórula avanzada del cuarto día va a dar lugar a un solo individuo biológico o a varios. Como se sabe, cada uno de esos blastómeros es totipotente y puede dar lugar a un organismo íntegro. La totipotencialidad implica que cada blastómero es una totalidad y que, en ese momento, el conjunto de los blastómeros no tiene una única identidad biológica individual, sino que es algo así como un agregado de totalidades. La identidad genética de los blastómeros es una identidad de tipo distributivo que se puede definir por la igualdad del genoma de un blastómero respecto de los demás; por eso los blastómeros tienen un interés especial para el diagnóstico de enfermedades genéticas graves. Pero la identidad del organismo biológico individual de la especie humana es una identidad de tipo atributivo que supone un conjunto de partes diferentes unidas por contigüidad y coordinadas en un proceso coherente. Esa identidad atributiva solo empieza a aparecer cuando comienzan a poder distinguirse esas partes diferentes, es decir, cuando se inicia el proceso de especialización celular.*

Deduciríamos, por nuestra parte, los siguientes corolarios:

Hasta la constitución del embrión, alrededor del día quince, la destrucción del blastocisto no podría ser considerada como aborto, ni menos aún como homicidio, puesto que la destrucción no se ejercía sobre un organismo dotado de identidad numérica, condición esencial para poder aplicar los principios de la ética materialista. El germen o el blastocisto, antes del día quince, sería solo un conglomerado de células, amorfo desde el punto de vista de su identidad numérica orgánica. A partir de su implantación en el útero, coincidiendo con la diferenciación orgánica que se inicia en la gástrula y en la diferenciación de las hojas blastodérmicas, la continuidad del individuo se mantiene ya sin solución; la crítica a una ley que establece plazos legales para el aborto hasta la semana catorce o quince mantendrá todo su vigor.

Pero, en cambio, desde el punto de vista ético, estaría justificado el empleo de métodos anticonceptivos en los días en los cuales el germen o el blastocisto es aún un «conglomerado amorfo de células» que podrá ser intervenido sin chocar con la ética, mediante anticonceptivos.

→ LA CONTINUIDAD DEL DESARROLLO ONTOGENÉTICO DEL INDIVIDUO HUMANO EXCLUYE «PLAZOS» O «CORTES ARTIFICIALES» ESTABLECIDOS DESDE FUERA DE ESA CONTINUIDAD

Ahora bien, en esta interpretación sugerente de la totipotencia del blastocisto o de la mórula, resulta «encerrada» la idea de que este conglomerado de células no tiene todavía una identidad numérica o individual que pueda tomarse como sujeto de aplicación de las normas éticas. Esta ausencia de identidad numérica se deriva del «hecho» de que diversos individuos capitativos pueden resultar del conglomerado. ¿Cómo entonces atribuir la misma identidad numérica del germen al embrión (o al feto ulterior) ya individualizado numéricamente, con órganos diferenciados e irreversibles?

Sin embargo, cabría alegar que esta duda parece no tener en cuenta la distinción entre el acto y la potencia, al considerar que

* David Alvargonzález, *La clonación, la anticoncepción y el aborto en la sociedad biotecnológica*, Pentalfa, Oviedo, 2009, págs. 95-96.

un conglomerado totipotente, por tener en potencia diversos individuos, no puede él mismo tener identidad numérica.

¿No equivale esta conclusión a una sustantivación de la totipotencia del «conglomerado»? Ahora bien: ¿no cabría concluir que este conglomerado de células al que pretende ser reducido el germen, más que carecer de identidad numérica, tuviera más de una?

En este supuesto no sería gratuito atribuir al germen la identidad del embrión o del feto ya lograda.

En efecto, el individuo con identidad numérica que se supone ha surgido en acto de ese conglomerado, solo está en potencia en el conjunto totipotente de los blastómeros. Para llegar al acto habría sido preciso que se diferenciase (en sus partes o miembros) de los otros individuos potenciales. Pero ¿cómo podría diferenciarse de ellos si todavía no tiene miembros o partes diferenciales?

Cuando llegue a tenerlos, no por ello perderá la continuidad longitudinal (la identidad sustancial) con el conglomerado, sin perjuicio de que haya tenido lugar la solución de continuidad transversal con otros individuos diferentes, si es que ellos se han actualizado. Porque en el caso en el cual el tránsito de la potencia del conglomerado totipotente al acto no haya tenido lugar por bifurcación o por desintegración, es decir, en el caso, que es el habitual, en el cual el conglomerado celular se transforme en un único embrión, ya diferenciado e irreversible en sus partes orgánicas, entonces la continuidad sustancial o identidad numérica entre el «conglomerado celular» y el individuo resultante de él sería completa.

Por lo que carecería de sentido hablar siquiera de «actualización de un individuo en potencia entre otros». Se trataría simplemente de una metamorfosis.

En cualquier caso, de la consideración del «conglomerado celular blastomérico» como una entidad potencial (totipotencial) —respecto de los individuos que pudieran actualizarse en el curso de su proceso ontogenético— no se sigue que tal conglomerado careciera ya, por sí mismo, de una identidad individual o identidad singular o numérica. A lo sumo, su supuesta totipotencia lo convertiría en una suerte de totalidad distributiva, cuya realidad es antes lógica que ontológica.

Ahora bien, la identidad singular real de ese «conglomerado celular» no puede en ningún caso reducirse a la condición de un mero agregado aleatorio de células, cuya individuación solo pudiera pensarse en función de los individuos actualizables en fases ulteriores de su desarrollo ontogenético. Por el contrario, la identidad numérica de ese conglomerado está ya contenida en el programa genético que ha llevado a los gametos a fundirse en la célula germinal que llamamos cigoto.

El programa genético del germen (que controla, para los demás cigotos de la misma especie de *homo sapiens*, las secuencias de la célula de la blástula, de la mórula y de la gástrula) no es un programa abstracto, genérico o específico, puesto que incluye la realidad somática, con identidad numérica, del propio «conglomerado». La realidad de la sustancia actualista del cigoto le confiere el papel de principio preformador de las fases sucesivas del curso ontogenético, sin que este principio preformista tenga nada que ver con el ovismo o con el espermatismo de los embriólogos primerizos, que estaban tanteando el terreno con los nuevos microscopios ópticos.

En cualquier caso, el papel preformador del cigoto respecto de las morfologías sucesivas no es total (como lo era el papel que atribuían los ovistas o los espermatistas a las células germinales); su papel preformador tiene mucho que ver con los programas genéticos, más que con los programas somáticos que puedan constatarse en el curso de la ontogenia.

De este modo, la totipotencia del germen, como «conglomerado de células» (que ya son blastómeros), no tiene por qué ser referi-

da a un número indefinido de individuos que pudieran resultar de su bifurcación o de su desintegración. La totipotencia va referida al conjunto de las células (dos, cuatro, ocho, dieciséis, treinta y dos... cien) que constituyen el germen, pero solo a los dos individuos (o a los tres o cuatro, en casos de gemelismo) que de hecho hayan resultado de la bifurcación efectiva. *Cuando el citoblasto se transforma en mórula y esta en un único embrión, la continuidad numérica sustancial es completa; y si el embrión se considera como un individuo humano, también habrá que considerar como individuo humano —y no solo como conglomerado de células humanas— al germen.*

El germen individual tiene, según esto, preformadas aquellas partes de la identidad individual que asumirán el embrión, el feto y el infante. Y no precisamente porque el germen contenga ya preformadas todas las líneas mediante las cuales el embrión, el feto o el infante se irá diferenciando numéricamente, sino porque son las líneas que constituyen la singularidad del germen (el «conglomerado de blastómeros» como metamorfosis de la unidad del cigoto en mórula o en gástrula) aquellas mismas que estarán contenidas en la identidad individual del embrión, del feto o del infante, que solo a través de los programas somáticos especiales podrá desarrollar su identidad específica humana, a saber, el lenguaje determinado (porque el lenguaje que cada infante ha de adquirir, para transformarse en persona, a través de su «matriz social», no está controlado por ningún programa genético).

Si el lenguaje es característica específica del *homo sapiens*, en cuanto *homo loquens*, y presupuesto de la persona humana, habría que concluir que en el individuo humano ya identificado singularmente en el germen, en el embrión, en el feto y en el infante, no está aún contenida en potencia subjetiva la persona humana, pero en cambio en la persona humana ha de estar ya contenido el individuo numérico que se ha constituido como tal desde el cigoto y el germen.

La identidad individual dada en cada fase del proceso ontogenético se incorpora a las fases sucesivas, y no cabe suponer que la individualidad sustancial actualista del germen, por no ofrecer las partes diferenciales que se apuntan ya en la gástrula embrionaria, sea una realidad amorfa, sin individualidad humana, como si esa «realidad empírica» no estuviese ya conformada por un programa genético actuando en los millones de cigotos que comienzan el curso de su desarrollo ontogenético.

Concluimos: la cuestión de la identidad individual del organismo que va desarrollándose como germen, embrión, feto e infante es decisiva en el debate sobre el aborto. Por ejemplo, desde la perspectiva de esta identidad numérica (distinta por tanto de la identidad de la madre, que sostiene al germen, al embrión y al feto, y que cobija al infante, por sí o por nodriza interpuesta), los argumentos «feministas» basados en la hipótesis de un «hijo no deseado» se derrumban; porque la vida de ese hijo que tiene ya una identidad singularizada no tiene nada que ver con que otra persona, aunque sea su madre, lo desee o lo deje de desear.

Es asimismo inadmisible fundar el «derecho de la mujer al aborto» apoyándose en el supuesto de que la mujer es «propietaria de su cuerpo y de sus excrecencias» (como si el embrión fuera una especie de verruga de su matriz), que podrían eliminarse cuando «no hayan sido deseadas». ¿Y qué le importa al germen, al embrión, al feto o al infante, que tienen una vida individual propia y autónoma respecto de la madre, el no haber sido deseado por ella? ¿Acaso puede un hijo asesinar a sus padres porque no desea tenerlos?

Destruir al individuo humano, ya sea en su fase de germen, de embrión, de feto o de infante, es tanto como destruir a ese individuo y, por tanto, como cometer homicidio. Y tan homicidio es el infanticidio como el feticidio o el embriocidio.

Dicho de otro modo: *tan justificada* (a efectos de control de la población o de la defensa de la madre ante los hijos no deseados)

como la legalización del aborto en la semana catorce estaría la justificación del aborto en la semana treinta y cinco o incluso la legalización del infanticidio (del niño de un año, de dos o de los que sean, según las teorías de los psicólogos evolutivos del momento).

La continuidad individual del proceso de desarrollo ontogenético del germen no autoriza a establecer plazos que impliquen soluciones de continuidad en una identidad sustancial en desarrollo; los plazos solo pueden afectar a circunstancias de otro orden: por ejemplo, a los ritmos promedios de diferenciación de los órganos que permita la confrontación de los individuos a efectos médicos, pedagógicos o sociales.

→ EL ANTEPROYECTO DE LEY DE PLAZOS DEL ABORTO Y SU GESTIÓN POR EL GOBIERNO DEMUESTRA LA CORRUPCIÓN DE LA DEMOCRACIA REALMENTE EXISTENTE

Un Gobierno que asume la iniciativa de una ley de plazos para el aborto provocado, sin conocer el alcance del concepto mismo de los plazos, y confundiendo las fases con los plazos que, por implicar solución de continuidad, afectan a la identidad continua del *nasciturus* (en realidad, para el Gobierno legiferante, del *moriturus*); un Gobierno que se propone no ya redefinir determinados derechos de la mujer, sino reconocer el derecho al aborto libre partiendo del supuesto de que ya lo tiene como «derecho natural», es un Gobierno que tiene su maquinaria cerebral lógica corrompida, como corrompida está la maquinaria lógica del cerebro de esas mujeres que se manifiestan una y otra vez pidiendo que se «reconozca» su derecho al aborto. Porque ese derecho, como derecho positivo (como derecho natural será solo un derecho metafísico), solo podrán tenerlo en un Estado de derecho cuando un

Parlamento se lo concede, es decir, cuando lo instaure, no cuando «se lo reconozca». En cualquier caso, esa condición necesaria no es suficiente, puesto que también será preciso que el nuevo derecho creado o concedido sea compatible con los demás derechos reconocidos en la Constitución (por ejemplo, con el citado artículo 15) y con los principios de la ética y de la moral.

El proyecto de ley de plazos del aborto, con los fundamentos que para ella nos ofrecen sus defensores, manifiesta un gravísimo estado de corrupción ideológica de los dirigentes de la democracia realmente existente. Y ello al margen de la corrupción ética de las técnicas abortivas que legaliza con el pretexto de «regular una ley vigente» que, aunque inadmisible, por lo menos no trata al aborto como un derecho de la mujer.

Un derecho, además, que las mujeres embarazadas que no hayan cumplido dieciséis años podrán ejercer si lo desean auxiliadas gratuitamente por la Seguridad Social, en lugar de ser castigadas severamente en el orden civil, al margen de su responsabilidad penal, por lo menos, por la negligencia en el uso de anticonceptivos que hubieran ahorrado a la hacienda pública el gran despilfarro de quirófanos, estancias hospitalarias y cuidado que un aborto provocado acarrea.

La corrupción ideológica y práctica de la democracia implicada en la gestión de la ley del aborto (y en esta gestión se implican también los partidos de la oposición que acuden al Parlamento para votar la ley, aunque sea en contra, o se abstienen, convirtiéndola de este modo en «proyecto susceptible de ser admitido o rechazado») se manifestó ya con toda claridad en unas declaraciones que Zapatero hizo a la vuelta de las vacaciones estivales de 2009, a fines de septiembre, en un acto en el que defendiéndose de las objeciones que la oposición levantaba contra el proyecto de ley, felicitó a su ministra Aído diciendo entre otras cosas: «Las objeciones de la oposición a la reforma de la ley del aborto *son inasumibles en democracia*». La frase, tan grandilocuente, es

en sí misma una pura necedad vacía y carente de sentido. Pero se llena de contenido pragmático si se la interpreta a la luz de lo que Zapatero entiende por democracia: el procedimiento de aprobación de las leyes, cualesquiera que estas sean, por la mayoría parlamentaria en las Cámaras controladas por el partido del Gobierno y los grupos parlamentarios en coalición con él.

No es, pues, ni siquiera «el pueblo» el que a través de un referéndum es llamado para expresar una opinión promedio sobre la cuestión del aborto; son sus representantes (que ni siquiera fueron elegidos pensando en el aborto) quienes deciden por ellos. Es la corrupción de la democracia teórica por la partitocracia práctica en la que en realidad consiste.

Un indicio de esta corrupción nos lo ofrece la conducta de muchos políticos, jueces o periodistas que, acaso por no poseer criterios firmes sobre la cuestión del aborto, se han agarrado a un detalle de última hora para mantener una «posición de distancia» respecto del asunto principal. Se trata de la cuestión sobre la obligación del consejo de los padres que la joven embarazada debiera pedir. En el proyecto de ley no figura la obligatoriedad de ese consejo, porque se concede a las jovencitas preñadas la capacidad de decidir «al igual que tienen capacidad para ponerse un *piercing* o someterse a una operación menor de cirugía estética».

Lo más nauseabundo del asunto es que ha sido el mismo Consejo de Estado (la mayor parte de cuyos miembros son nombrados por el propio Gobierno) quien ha emitido el informe preceptivo (a mediados de septiembre de 2009) del cual fue ponente Herrero de Miñón, dejando pasar el cuerpo monstruoso del anteproyecto y «concediendo» a sus críticos la conveniencia de reconocer el consejo paterno a la joven menor de dieciséis años que desea abortar, pretendiendo así pasar por moderado y ecuánime (la misma táctica del contrabandista de drogas que declara en la aduana transportar café para desviar la atención del aduanero hacia la cocaína que lleva en el fondo de su mochila). Es evidente que el debate sobre la conveniencia del consejo paterno en el proceso de la decisión de abortar de la menor de diecisiete años solo se plantea supuesta ya la ley de plazos del aborto; en consecuencia, los debates en torno al consejo paterno, en función de los cuales vuelven a enfrentarse de nuevo los diversos partidos o corrientes políticas o sociales, no hacen sino desviar la atención de la cuestión central, a la que dan ya por resuelta, y caen en la trampa que se les ha tendido.

Quienes concentran sus protestas en este detalle del proyecto y se escandalizan ante él, al mismo tiempo que mantienen silencio ante lo principal, demuestran un grado de corrupción o de mala fe aún mayor que el de quienes apoyan explícitamente la ley del aborto en todas sus líneas.

Por último, subrayaremos que es en una democracia parlamentaria, la que tenemos, en donde se hace posible legalizar una ley del aborto como la que figura en el anteproyecto, por cuanto la legalización se deriva de la contingencia de una mayoría parlamentaria que vote la ley. Mayoría obtenida por unos diputados que desconocen enteramente la naturaleza de la cuestión, que votan disciplinadamente como miembros rebañegos de listas cerradas y bloqueadas, y que en ningún caso representan «al pueblo» que, todavía menos que ellos, conoce la diferencia entre una blástula, una mórula y una gástrula.

Capítulo 15

Los estatutos de autonomía

→ LA ANTROPOLOGÍA Y LA HISTORIA FICCIÓN VINCULADA A LA DEMOCRACIA DE 1978

Supongamos, en primer lugar, que debidamente titulados y reconocidos en el seno de la «comunidad científica internacional», unos historiadores o unos antropólogos emic (es decir, que describen etnias, culturas o pueblos de los que se ocupan, ateniéndose a lo que ellos dicen de sí mismos) se deciden, allá por el año 2012, bicentenario de la Constitución de Cádiz y fecha en la cual las diecisiete comunidades autónomas en las cuales el Reino de España está dividido celebran elecciones parlamentarias, a echar una mirada de conjunto sobre el origen y evolución de estas divisiones del Reino a través de las cuales han alcanzado su «identidad propia» y han establecido sus «hechos diferenciales» constitutivos y distintivos.

Supongamos, en segundo lugar, que nuestros historiadores o nuestros antropólogos, o ambos gremios en armónica colaboración científica, solo disponen de la información oficial que les fuera proporcionando cada una de esas diecisiete comunidades. Abundante información emic sobre estatutos de autonomía, esbozados durante los años 1979 y 1983, y especialmente sus respectivos preámbulos; abundante información emic sobre la investigación histórico-antropológica que se conservará en las bibliotecas y archivos de las «consejerías de cultura» de cada comunidad.

Supuestas estas dos cosas, acaso pudiéramos esperar que nuestros historiadores y nuestros antropólogos sacasen entre otras la siguiente conclusión clara y distinta:

«Desde la noche de los tiempos» o, con mayor precisión científica, desde los tiempos anteriores a la historia escrita, desde la prehistoria, vivían en la península Ibérica (sin contar con los pueblos que viven hoy en los territorios de Portugal Norte, de Portugal Sur y de las islas adyacentes) diecisiete pueblos, con sus correspondientes culturas bien diferenciadas, tales como las culturas o pueblos galaicos, los astures, los cántabros, los vascos, los navarros, las culturas o pueblos catalanes, aragoneses o riojanos, y las culturas o pueblos castellano-leoneses, madrileños, extremeños, castellano-manchegos, valencianos, andaluces y murcianos, y las culturas o pueblos baleares y canarios.

Fueron estas diecisiete culturas o pueblos originarios los que sucesivamente sufrieron reorganizaciones y reclasificaciones impuestas por terceros invasores a lo largo de los siglos históricos. Los romanos los clasificaron primero en dos grandes bloques, correspondientes a las dos Españas, la Citerior y la Ulterior, y después en varias diócesis. Los visigodos volvieron a reorganizar esos pueblos en unidades más o menos artificiosas, que terminaron siendo arrasadas por los invasores musulmanes, pero no perdidas del todo. Posteriormente sobrevinieron las célebres reorganizaciones medievales según los «cinco reinos», que más tarde se refundieron en uno solo. Pero las diecisiete culturas o pueblos prístinos subsistían y aun podrían adivinarse a través de las Juntas que se formaron con motivo de la invasión francesa de 1808. Vencido Napoleón, todos los pueblos y culturas hispanas parecieron refundirse en una misma Nación, que, por cierto, englobaba también a todos los españoles de ambos hemisferios, según el artículo primero de la Constitución de 1812.

Veinte años después, en noviembre de 1833, cuando ya se habían emancipado la casi totalidad de los españoles que vivían en el «otro hemisferio», y muerto ya Fernando VII, el ministro de Fomento de Francisco Cea Bermúdez, Javier de Burgos, antiguo afrancesado que había sido amnistiado, reorganizó el mapa de España en una cuadrícula de cuarenta y nueve provincias; división que con algunos retoques, hasta alcanzar las cincuenta, todavía subsiste en la actualidad. De hecho, las provincias fijaron las circunscripciones electorales a las cuales se atuvieron las elecciones parlamentarias durante los siglos XIX y XX, incluyendo aquí a la Segunda República. Las provincias siguieron siendo unidades administrativas (gobiernos civiles, diputaciones provinciales, delegaciones de hacienda, institutos de enseñanza media) durante el régimen de Franco y, desde luego, durante la transición democrática. Durante la presidencia de Aznar los gobiernos civiles pasaron a denominarse «delegaciones del Gobierno», pero las unidades provinciales continuaron vivas en todos los dominios de la Administración, por ejemplo, en las matrículas de los automóviles (hasta que ya en el siglo XXI se cambiaron por las «matrículas europeas»).

Sin embargo, estas cincuenta unidades administrativas, las provincias, consideradas muy artificiosas y superestructurales, o bien seguían reagrupándose en regiones militares, eclesiásticas o geográficas, de escala más próxima a la de los reinos medievales, o bien se reagrupaban parcialmente en mancomunidades,

algunas de las cuales prefiguraban la posterior escala de las comunidades autónomas, o bien proyectaban, desde una perspectiva europeísta nazi, una reagrupación de las cincuenta provincias en doce marcas (Galicia-Asturias, Duero, Bética, Guadalquivir, Levante, Aragón...). Marcas que, por su escala y número, ya se aproximaban notablemente a las unidades constitutivas del supuesto conjunto de los diecisiete pueblos o culturas prístinas.

No pretendemos insinuar siquiera que la reducción de las cincuenta provincias de 1833 a las diecisiete comarcas autónomas de 1983, ciento cincuenta años después, hubiera estado inspirada por la óptica europeísta de los nazis, aun cuando desde esta óptica se daría, al menos, satisfacción al «nacionalismo vasco» (porque las tres provincias vascongadas, junto con Navarra, Alto Languedoc y Gascuña, se proyectaban como reunidas en una marca única).

Pero en realidad ninguna de estas varias reorganizaciones sería tomada en serio por los historiadores y antropólogos emic que trabajasen, según el supuesto, sobre los informes que las propias comunidades les iban proporcionando. Para ellos todas estas reorganizaciones no serían mucho más que reclasificaciones superestructurales y relativamente efímeras. Incluso fantasmagóricas, cuando se contemplaban desde la supuesta firme organización prístina de los pueblos y culturas de la Península. Culturas o pueblos que habrían nacido directamente en la noche de los tiempos.

Podríamos enunciar esquemáticamente la conclusión que extraerían nuestros historiadores y antropólogos emic de su propio trabajo, durante más de treinta años, sostenido por las diversas comunidades autónomas que les habrían encomendado precisamente (a los historiadores y a los antropólogos) la demostración del origen prehistórico de sus respectivas culturas y pueblos. Los gallegos actuales han recuperado la unidad de los celtas, los andaluces, la de los tartesios, los catalanes, la de los layetanos, los

riojanos, la de los berones, etc. «Los diecisiete pueblos y culturas que existían ya en la Península desde antes de la historia —que es como decir eternamente— han sido los protagonistas efectivos de la historia peninsular, aun cuando en la superficie de los fenómenos su protagonismo haya quedado enmascarado por el protagonismo escénico de las diócesis romanas o visigóticas, por el de los condados y los reinos, o por el de los departamentos provinciales arbitrarios.»

Afortunadamente, las leyes orgánicas que desarrollaron la Constitución de 1978 en los años inmediatos a su promulgación han vuelto a reconocer la más prístina organización cultural de los pueblos y culturas que durante varios milenios han vivido y trabajado en el solar ibérico o islas adyacentes. Ahora ya cada pueblo o cultura, en la democracia, puede libremente dejar de mirar hacia fuera. Cada pueblo podrá volverse hacia sí mismo, hacia su propia cultura nacional, cultura en la que encontrará la paz y la libertad verdaderamente democrática.

→ LA REORGANIZACIÓN DE ESPAÑA (O DE SU «TERRITORIO») EN DIECISIETE TERRITORIOS AUTÓNOMOS

No podrá asegurarse que en el año 2012 los antropólogos emic y los historiadores mercenarios no lleguen a dar por demostradas sus tesis. Tesis que, en realidad, no serían tan revolucionarias como a algunos podría parecer. Pues ellas constituyen la doctrina oficial, más o menos explícita, de casi todos los ideólogos que viven a sueldo de esas comunidades autónomas (los propios partidos nacionales están hoy divididos en partidos autonómicos).

Lo que sí cabe asegurar es que tales tesis ideológicas van pasando, a través de *ikastolas* o de escuelas de impregnación, a integrar par-

te esencial del acervo cultural explícito de las diversas comunidades democráticas, que así lo han decidido por libre y democrática elección. Lo que sí es cierto es que semejantes delirios o patrañas serán testimonio de la corrupción que ha carcomido la trama ideológica no solo de las comunidades democráticas autónomas, sino también la trama ideológica de gran parte de la propia Nación española.

Porque podemos dar por cierto que las unidades comunitarias en las cuales se divide el llamado «Estado de las Autonomías», originado democráticamente a raíz de la Constitución de 1978 no puede ser considerado en modo alguno como una recuperación de hipotéticas (por no decir míticas) *unidades autónomas prístinas* anteriores a la historia.

Podemos asegurar que cada una de esas unidades comunitarias ha sido delimitada a partir de una reagrupación de las provincias de 1833. Y esto sin perjuicio de que, a su vez, las cincuenta unidades provinciales se hubieran reagrupado ulteriormente en capitanías generales, distritos universitarios o diócesis eclesiásticas, que en algún caso se recortaron siguiendo aproximadamente las líneas de unidades previas más amplias (dadas a escala de los reinos del final de la Edad Media: Castilla-León, Navarra, Aragón, Portugal y Granada).

Lo que es evidente es esto: que los «pueblos» que se encuadraban en las cincuenta provincias, educados a lo largo de casi dos siglos, con mayor o menor profundidad, contra los criterios del Antiguo Régimen (pero en todo caso con un espesor nada desdeñable, aunque tienda a ser desdeñado por los historiadores autonomistas), habían ido asimilando su condición española; condición que no significaba el menosprecio de diferencias heredadas, según características de alcance más bien etnológico que político, y que estaban llamadas a convertirse en «señas de identidad» no solo distintivas, sino constitutivas (muñeiras, sardanas, fandangos, jotas, guisos, fiestas, trajes regionales, la mayor parte inventados a lo largo del siglo XIX).

Sin duda también, a lo largo de las dos últimas décadas del siglo XIX, las de la Restauración, comenzaron a aparecer algunas coloraciones políticas en aquellas características etnográficas. Coloraciones que fueron intensificándose y definiéndose a raíz de las grandes convulsiones sociales vinculadas a las internacionales anarquistas, socialistas, comunistas. La transformación de las provincias o regiones etnológicas en nacionalidades políticas se prefiguró en la Primera República, en el debate entre federalistas de Pi Margall y unitaristas de Castelar. Muy pronto se dibujaron las primeras organizaciones y figuras del nacionalismo (Sabino Arana, Prat de la Riba, Murguía...).

Y cuando, tras la dictadura de Primo de Rivera, el régimen de la Restauración se derrumba y la Segunda República promulga su Constitución, el 9 de diciembre de 1931, la «cuestión regional», como se decía entonces, por no decir la cuestión catalana, fue planteada ya a partir de la organización territorial en cincuenta provincias de un modo casi análogo a como se plantearía cincuenta años después (incluidos los del régimen franquista, años en los cuales la población creció en un 23 por ciento) tras la Constitución de 1978. La comisión que había redactado el proyecto republicano, presidida por Jiménez de Asúa (quien entre otras cosas había sido colaborador del periódico germanófilo *Renovación Española*), definió en su artículo primero a la República Española no solo como una república de trabajadores de todas las clases, sino también como un «Estado integral compatible con la autonomía de los municipios y de las regiones» (sin aludir a las provincias, pero tampoco sin excluirlas).

Lo del «Estado integral» estaba calculado, como aclaró el propio Jiménez de Asúa, para huir de los extremismos del Estado unitario y del Estado federal. Cabe recordar que, en las Cortes de diciembre de 1933, cuando Gil-Robles estaba exponiendo en un célebre discurso la tesis de que la Constitución republicana no llevaba más que a una solución («Una dictadura de izquierdas o

una dictadura de derechas, que no apetezco para mi Patria, porque es la peor de las soluciones»), José Antonio Primo de Rivera interrumpió el discurso diciendo: «Una solución integral, autoritaria, es una buena solución».

En el «Estado integral», idea de cuño germánico muy utilizada por los comentaristas de la Constitución de Weimar, cada región tendría la autonomía que mereciera según su cultura y progreso. El «Estado integral» se concebía como integrador o vertebrador (un término orteguiano) de las clases sociales y de las regiones dotadas de autonomía. La Segunda República, según esto, no se proyectaba como un Estado federal, «porque un Estado federal es el que reúne lo que está disperso» (el caso de las trece colonias de las que salieron los Estados Unidos de América) y por ello no era aplicable al caso de España, se decía, cuya unidad se presupone ya dada. Ni siquiera se contemplaba en la Constitución de 1931 algo así a lo que se llamará en 1996 «federalismo asimétrico» (Pujol, Maragall), una suerte de Estado central con dos o tres grandes cuasi Estados autonómicos libremente asociados y un conjunto de provincias directamente vinculadas al Estado central.

De hecho, como es sabido, y tras el intento de proclamación del Estado catalán por Macià, a raíz de la victoria republicana del 14 de abril de 1931 (el «Estatuto de Nuria» definía a Cataluña como región autónoma dentro del Estado de España, y no como Estado autónomo dentro de una República federal), el Estatuto catalán fue aprobado al año siguiente, en 1932, con amplia mayoría (314 votos contra 24). En el País Vasco el Estatuto de Estella fue rechazado en 1932, y tras diversas modificaciones y muchos avatares (principalmente debidos a la oposición de Álava, dispuesta en 1934 a salirse del País Vasco), fue aprobado el 1 de octubre de 1936, cuando ya había comenzado la Guerra Civil. Un estatuto gallego que fue votado por los ayuntamientos, fue aprobado por un referéndum celebrado en junio de 1936, un mes antes de la sublevación del 18 de julio. En cuanto a Andalucía, en enero de 1932 las diputaciones aprobaron un proyecto de Estatuto, pero no llegó a mayores en la Asamblea de Córdoba de 1933; a las pocas semanas del 18 de julio, Blas Infante, que se había convertido al islamismo, fue fusilado. También la alcaldía de Valencia, en 1931, y la diputación de Zaragoza, en 1932, preparaban sus estatutos, pero estos no siguieron adelante.

¿Quiere decirse con esto que el proceso de constitución de los estatutos de autonomía (que a partir de 1979 comenzaron a establecerse por oleadas al amparo de la Constitución de 1978) fue una simple continuación del impulso que había comenzado en 1931 y que había sido sofocado por el alzamiento del 18 de julio de 1936 y por los largos años del franquismo? Años que no habrían logrado, sin embargo, apagar el fuego autonómico que enardecía a los pueblos.

Lo cierto es que en diciembre de 1979 fueron votados el Estatuto del País Vasco y el de Cataluña; en abril de 1981 el Estatuto de Galicia; y en diciembre del mismo año el de Asturias, el de Cantabria y el de Andalucía; Murcia, Canarias, Aragón, La Rioja, Castilla-La Mancha, la Comunidad Valenciana y Navarra lograron su estatuto en 1982; Castilla-León, Madrid, Baleares y Extremadura en 1983.

→ EL IMPULSO DE LOS «PUEBLOS DE ESPAÑA» A ORGANIZARSE EN 1979 EN COMUNIDADES AUTÓNOMAS ¿FUE SIMPLE CONTINUACIÓN DEL MISMO IMPULSO DE 1931?

La pregunta no tiene un sentido claro si no se determina el significado de la expresión «el mismo impulso».

¿Se trata acaso de esos supuestos diecisiete impulsos que, desde la noche de los tiempos, brotaban de otros tantos pueblos de España que iban buscando su libertad, su identidad y su autonomía

(«¡Libertad, Amnistía y Estatuto de Autonomía!»)? ¿O acaso se trata solo de impulsos promovidos por algunos partidos políticos nacionalistas, ya constituidos o en fase constituyente en la época de la Segunda República (sin contar con los partidos cantonalistas de la época de la Primera República), sobre todo por los tres que formaron el pacto Galeuzca (Partido Galleguista, PNV y Acción Catalana en 1933)?

La primera hipótesis es la hipótesis del delirio, y no merece la menor beligerancia. Empezando porque muchas de las unidades que resultaron de la organización autonómica planeada en general por la Constitución de 1978 ni siquiera estaban previstas como tales unidades, dada su tradición unitarista ininterrumpida (Asturias, Cantabria, Navarra, La Rioja, Murcia, Extremadura, «Madrid», Castilla-León, Castilla-La Mancha...). Estas unidades autonómicas fueron efectos secundarios o subproductos, pero inexorables, de la persistencia de los mismos impulsos de los partidos que habían ya actuado en 1933 y que darían lugar a la improvisada y aturdida denominación de «comunidades históricas».

Lo de «históricas» venía no solo de que ya preexistían a la Constitución de 1978, sino sobre todo a que se daban por buenas o «se respetaban» las leyendas celto-suevas de los galleguistas, o las leyendas arias de los euskaristas, o las leyendas grecorromanas de los catalanistas. Pero estos impulsos no brotaban del pueblo, que nada sabía de celtas o de suevos, de arios o de grecorromanos, o de tartesios o de berones, sino de ciertos partidos políticos con una notable influencia de los respectivos cleros. En el referéndum de su Estatuto, el 21 de diciembre de 1980, se abstuvo casi el 72 por ciento del «pueblo gallego»; en las primeras elecciones catalanas en marzo de 1980 solo 2 705 413 votos fueron válidos, con una abstención de 1 713 328 votos, sobre un censo de 4 432 766; y en las elecciones vascas de la misma fecha solo 919 845 votos fueron válidos, con una abstención de 625 476 votos (el 40,24 por ciento) sobre un censo electoral de 1 554 527 votos.

Sencillamente, y esquematizando, ni los partidos que «controlaban» la ponencia constitucional (PSOE y UCD) y menos aún los «pueblos de España» que poco después asumieron la identidad «en sí y para sí» de comunidades autónomas, pensaban en un Estado de diecisiete autonomías. El título VIII de la Constitución («De la organización territorial del Estado») decía (artículo 137) que el Estado se organizaría territorialmente en municipios, en provincias, en las comunidades autónomas que se constituyan».

Se daba por cierto, por tanto, que muchas diputaciones (a las que «les corresponde la iniciativa del proceso autonómico») se mantendrían al margen del proceso.

Pero en cuanto se vio que Cataluña y el País Vasco ya habían iniciado en serio el proceso «de su identidad» en 1981, todos los partidos políticos en cada provincia o región comenzaron a echar sus cuentas. No se trataba solo de un fenómeno de imitación, en el sentido Gabriel Tarde, sino de un cálculo pragmático: era muy peligroso mantenerse al margen del proceso autonómico en marcha porque esto equivaldría a quedarse atrás en la carrera del reparto del «poder cercano», de los fondos y de la influencia que ello comportaba.

El término elegido para expresar la nueva identidad, «comunidad», y no por ejemplo «región», sugería primero que las identidades en marcha no eran tanto partes o áreas de un todo (regiones), sino unidades independientes por sí mismas. Y sugería que los pueblos que decidiesen formar una comunidad implicaban ante todo una unidad familiar primaria, como la de la familia o la de la parroquia, y no una sociedad artificial. Los constitucionales más eruditos conocían la distinción de Tönnies entre comunidad (*Gemeinschaft*) y sociedad (*Gesellschaft*), y a los menos eruditos, «comunidad» les sonaba a comunidad religiosa, a comunidad de vecinos o, al menos, a las históricas comunidades de Castilla. Por ello, una «comunidad» parecía presumir garantizado un territorio propio «más cercano, íntimo y entrañable» (términos

entonces muy en boga) que el frío y duro carácter de la división burocrático-administrativa de una sociedad política.

De este modo, las comunidades autónomas, sin perjuicio de su definición política, pasaban a entenderse como la forma de convivencia más próxima a la «sociedad civil» frente al Estado.

Y más de un político antimarxista calculó acertadamente que «los pueblos» (fueran diecisiete, fueran doscientos catorce), mientras acabaran identificándose con su comunidad, proyectando sobre ella los más primarios sentimientos localistas («el mostillo es lo mejor», o «el paraíso terrenal estuvo en el Bierzo»), dejarían de identificarse con una de las dos clases antagónicas (una de las dos Españas) que amenazaban partir el corazón de los españoles.

De este modo comenzó un efecto dominó, no previsible, en el desarrollo autonómico puntual, que condujo a contraefectos o rebotes inesperados (como el caso de Cantabria, de Madrid, de La Rioja o de Castilla-León). Incluso los partidos que se autodenominaban marxistas creyeron ver que los pueblos estaban más cerca de la clase expropiada que de la clase expropiadora: ¿no era el Estado, según decían los comunistas, un aparato de la clase capitalista para garantizar su dominio sobre la clase proletaria?

Y, en general, la transformación de España en su totalidad en un Estado dividido exhaustivamente en diecisiete autonomías (el «café para todos») o en nacionalidades, como poco a poco iría diciéndose, podría ser contemplado por unos como anticipo de un Estado federal. Por ejemplo, por quienes reclamaban sin comprender las dilaciones, la transformación del Senado en «órgano de representación territorial» (sobrentendiendo que esta representación correspondía a las comunidades autónomas y no a las provincias o a los municipios).

Es cierto que, para otros, la reorganización de España en comunidades autónomas era únicamente un mecanismo de descentralización administrativa, bien blindado contra los peligros de anorexia del Estado (el artículo 149 de la Constitución relacionaba treinta y dos competencias exclusivas del Estado); además se mantenía, para muchos efectos, la división territorial en provincias, con sus gobernadores civiles transformados en delegados del Gobierno.

En resumen, aunque el pueblo no se identificara ni mucho menos, en su principio, con las autonomías, los partidos políticos (al precio de hacerse ellos mismos autonomistas) sí lograron movilizar a una parte suficiente de ese pueblo para llenar las calles con sus pancartas y para abrir una puerta al desagüe de las corrientes sobrecalentadas que ensayaban a tientas —guiados por la palabra «libertad» en sentido negativo: «libertad de» todo tipo de opresión y, especialmente para cada provincia, la que venía de Madrid— encontrar una salida inmediata. Una salida que, además, desviase al pueblo del peligro de fracturarse en dos al identificarse cada parte con una de las dos clases establecidas por los marxistas: los explotadores y los explotados.

→ LA MADURACIÓN TÉCNICA DEL «ESTADO DE LAS AUTONOMÍAS»

Los veinte años siguientes, los que transcurren desde 1980 al 2000, fueron los años del despliegue o transformación del Estado de las autonomías, concebidas teóricamente en un plano administrativo, pero prácticamente, en virtud de su propia tecnología (las instituciones, calcadas clónicamente de la estructura del Estado, de los gobiernos autonómicos, parlamentos autonómicos, tribunales superiores de justicia autonómicos, jerarquías de presidente, ministros o consejeros, directores generales autonómicos), como «nacionalidades constitucionales», que terminarían pidiendo su reconocimiento como Naciones políticas, es decir,

como Estados. El presidente Leopoldo Calvo-Sotelo dice en sus *Memorias* que los únicos partidos que sabían en 1979 a dónde iban y los únicos que tenían las ideas claras eran los nacionalistas. Lo que les daba esa claridad en la definición de su destino era precisamente su delirio. Sus confusos delirios cuando pretendían formular en conceptos sus sentimientos protopáticos y primarios, cuando acudían al concepto de Estado de Cultura, de Nación cultural, de Estado y Nación, o de Nación y Nacionalidad.

Una de las manifestaciones más claras de la corrupción ideológica y tecnológica, no delictiva en principio, asociada al principio autonómico fue el proceso de propagación y consolidación de las patrañas históricas que fueron sistematizando los profesores de historia y los antropólogos mercenarios, al pasar a ser materia pedagógica de las escuelas y de las universidades. La mentira histórica fue un componente imprescindible en el proceso de la constitución de la identidad comunitaria, preámbulo de una nación fraccionaria; y el proceso de las autonomías más radicales lo promovió a fondo: las patrañas de la Díada en Cataluña, las de Juan Zuria en el País Vasco o las de Breogán en Galicia sintetizan de un modo visible la corrupción de una conciencia colectiva en el momento de mirar hacia el pasado.

En cualquier caso, y desde el punto de vista ya estrictamente tecnológico, todos estos años fueron los años de un avance continuado y tenaz por arrancar competencias al Estado para transferirlas a las comunidades autónomas (peticiones catalanas en 1993 del 15 por ciento del impuesto sobre la renta, ley de enjuiciamiento civil en 1997, política lingüística, planes de estudio a escala autonómica). Todo avanzaba inspirado por la idea implícita de un Estado confederal. El salto cualitativo, en el terreno tecnológico, hacia este objetivo habría tenido lugar, bajo la responsabilidad del PSOE de González, pero con la condescendencia prudencial o débil oposición, hacia 1993, de los demás:

Y con este matiz [relativo al reconocimiento del riesgo de marcar puntos fijos de inflexión, dice Otero Novas] yo creo que la senda de la confederalización del Estado, que ya se apuntaba antes más o menos inconexa, se manifiesta nítidamente a partir de las elecciones generales de 1993 en las cuales, tras once años de Gobierno socialista con mayoría absoluta, Felipe González necesita apoyos parlamentarios, descarta pedirlos a Izquierda Unida o al Partido Popular, y solicita la ayuda de un partido catalanista. Convergencia y Unión acepta dar este sostén parlamentario, pero lo condiciona sin rodeos a que el Gobierno de España satisfaga las aspiraciones al autogobierno y apoye al país catalán según las pautas que ellos irían marcando.*

→ LA «ESCALADA AUTONÓMICA» DE 2004

Sin embargo, el más profundo salto cualitativo en este proceso del asalto al Estado tuvo lugar, a nuestro entender, y sin perjuicio de la inflexión que se produjo en las elecciones de 1993, no ya al final de las legislaturas de González, sino en pleno auge de la segunda legislatura de Aznar, cuando ganó las elecciones en el año 2000 por mayoría absoluta. Entonces habría sido cuando el PSOE y sus socios temieron realmente que el Partido Popular se eternizara en el poder.

Desde sus presupuestos ideológicos no podían comprender cómo «el pueblo soberano» dejaba de votar en democracia a los partidos del pueblo y prefería a un partido que, desde su men-

* José Manuel Otero Novas, *Asalto al Estado*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2005, pág. 290.

talidad dicotómica maniquea (la derecha frente a la izquierda), no era otra cosa que la continuación del franquismo. Se trataba de la misma reacción que en la Segunda República, en los años de su consolidación (y a raíz de la victoria de la CEDA en noviembre de 1933), impulsó a los republicanos y socialistas a considerar la victoria de Gil-Robles como inexplicable (el «pueblo», que había votado la República en 1931, no podía volverse ahora hacia un partido reaccionario); la CEDA no había triunfado en las elecciones de 1933; lo que triunfó habría sido el fascismo, y eso por culpa de que parte del pueblo, confundido por los anarquistas e incrementado por el voto femenino-reaccionario, se habría abstenido (un argumento de urgencia completamente discutible).

El PSOE y sus socios comenzaron una campaña incesante de agitación orientada a demostrar esta visión: era preciso que todo el mundo viese que el PP era la continuación del franquismo, sobrentendido como el mal absoluto. La campaña en pro de la memoria histórica se intensificó; comenzaron a desenterrarse huesos de las fosas de la Guerra Civil, se logró votar en el Congreso una condenación al régimen de Franco, todo ello para obligar constantemente al PP a entrar en la dicotomía propuesta como ineludible: «O con nosotros, o con Franco y contra nosotros».

Pero el punto de inflexión definitivo habría tenido lugar en las primarias del PSOE del año 2000 en las que competían Bono y Zapatero (entonces un desconocido). Zapatero, previa ronda por las autonomías, y principalmente por la comunidad catalana, se entrevistó con Maragall y, tras pactar con él (por no decir tras conchabarse con él y con otros), salió elegido secretario general del PSOE.

Lo más escandaloso, en cuanto a corrupción democrática se refiere, fue el llamado «Pacto del Tinell», firmado en Barcelona el 14 de diciembre de 2003, por Juan Saura (ICV-EUA), Pascual Maragall (PSC-CpC) y José Luis Carod-Rovira (ERC), en cuyo anexo figuraba ante todo la siguiente cláusula: «Ningún acuerdo de gobernabilidad con el PP, ni en la Generalitat ni en el Estado».

El 11-M del 2004, en pleno proceso electoral, y utilizado hábilmente por el PSOE como pretexto para responsabilizar al PP del atentado islamista (la posibilidad de una colaboración de ETA, al menos como colaboración intelectual, fue descartada como un tabú) por su intervención en la guerra del Irak —los años antes el PSOE e IU, pero también muchas monjas, frailes y ecologistas se habían manifestado masivamente contra el Gobierno bajo la bandera de la paz—, dio la victoria electoral a Zapatero.

Y con ello comenzó una especie de escalada autonómica final: diálogos con ETA, «nación y nacionalidad son términos secundarios», unionismo europeísta a ultranza (en la Unión Europea veían muchos partidos secesionistas su gran oportunidad: «En Europa nos encontraremos») y, sobre todo, impulso a la reforma en serio de los estatutos de autonomía. Se llegó a admitir a debate en el Congreso el proyecto de Estatuto del País Vasco de Ibarreche, que era explícitamente anticonstitucional; aunque fue rechazado, recibió el honor de la «beligerancia». Después vinieron los estatutos de autonomía de Cataluña y de Andalucía: este con el voto del PP, aun cuando en su Preámbulo, entre otras cosas, se reiteraba la consideración de Blas Infante como «padre de la patria andaluza» (cuando Blas Infante no solo se había convertido solemnemente al islam —y esto era lo de menos—, sino que había propugnado para Andalucía la recuperación del califato de Córdoba).

También es verdad que los nuevos estatutos de autonomía, que representan ya una fractura explícita del Estado español y una proclamación de secesión política en el seno de una confederación aún no bien decidida, no han encontrado todavía una plena aprobación. Pero su realidad programática parece a muchos irreversible.

No podemos abundar en el detalle (por otra parte necesario) de este proceso de transformación de España en un Estado confederal, al estilo balcánico, ni tampoco entrar en las causas exteriores que, a la sombra de los proyectos nazis sobre el futuro del mapa de España, pudieron estar ejerciendo su influjo (Alemania, Francia, Inglaterra) sobre tal proceso.

Lo único que nos interesa subrayar aquí es que este proceso, que, por fortuna, todavía no ha tocado fondo, es un proceso que se lleva a cabo en nombre de la democracia y que se somete a todos los requisitos tecnológicos propios de un Estado democrático de derecho. Por ejemplo, al trámite de las decisiones pertinentes del Tribunal Constitucional o del Tribunal Supremo, o las de las propias Cortes Generales (como si ellas no estuvieran controladas por la propia partitocracia que promueve estos estatutos).

Y es este proceso democráticamente conducido, aunque sea a trancas y barrancas, el que interpretamos como ejemplo insigne de corrupción democrática. Es decir, de generación de efectos indeseables para la Nación española, de fraude de ley, si se quiere (como algunos dicen), que la democracia, si no ha propiciado como tal, por lo menos ha facilitado y en todo caso no ha podido conjurar.

¿O acaso no hay que considerar como un proceso de corrupción de la Nación española el que su lengua común, el español, esté vetada en nombre de la democracia, de hecho y de derecho, en alguna de las comunidades autónomas? ¿Acaso no hay que considerar como una corrupción de la soberanía de la Nación española que ella se deje representar en el exterior por gobiernos comunitarios confederales, por no decir claramente secesionistas, que ponen «embajadas» en diferentes puntos del planeta? ¿Acaso no es una corrupción de la Nación española que su economía basal se considere dividida territorialmente en los territorios autonómicos que recaudan los tributos mediante agencias tributarias también autonómicas, y luego pactan conciertos con el Estado, tras un balance de las aportaciones mutuas? ¿Y no es signo de una corrupción de la Nación española el que se hable de solidaridad entre las autonomías, como si la solidaridad no implicase el reconocimiento de la separación, atemperada por su unión contra terceros? ¿Quiénes son estos terceros? Por último, ¿acaso no es una corrupción democrática de la nación española la liquidación de una justicia común, el Tribunal Supremo, sustituido por diecisiete tribunales superiores de justicia?

El mecanismo mediante el cual se ha generado, se mantiene y avanza esta corrupción cancerosa de la Nación española a través de su trama democrática no parece encerrar ningún misterio. Determinados partidos políticos nacionalistas pusieron en marcha un efecto dominó autonómico de resultados imprevisibles, que ha conseguido de hecho una reproducción clónica de las estructuras autonómicas, con sus parlamentos, sus gobiernos, sus rituales, sus tribunales de justicia, sus televisiones autonómicas, sus aeropuertos autonómicos en proyecto, sus embajadas autonómicas, sus universidades públicas propias, sus culturas miméticas..., que muchos consideran como el gran logro de la transición. Y estos partidos políticos aprovechan la estructura parlamentaria para asegurarse legislativamente su victoria electoral partidista, pero vaciada de contenido político. (¿Qué competencias le quedan al Ministerio de Educación del Estado? ¿Y cuáles al Ministerio de Sanidad? ¿Y al Ministerio de Cultura?)

En todo caso, la fuente de la corrupción de la Nación española que su democracia canaliza no se fundamenta en los partidos políticos; se fundamenta en el dictamen mismo del pueblo soberano que se entrega al juego de esos partidos, es decir, a la partitocracia (por otra parte ella misma fracturada autonómicamente, y el pueblo con ella), dándole su voto mayoritario.

Capítulo 16 | Europeísmo

HAY MUCHAS CLASES DE «EUROPEÍSMO»

El término «europeísmo», como el término «humanismo», son términos que designan ideologías o nematologías caracterizadas respectivamente por estar organizadas en torno a la idea de Europa o a la de Hombre, en cuanto valores, si no supremos, sí primeros en la jerarquía de valores de la tabla de referencia. Europeísmo y humanismo son ideologías que se definen como tales tanto por lo que afirman o defienden como por lo que niegan, atacan o rechazan.

Pero la diferencia entre el europeísmo y el humanismo en cuanto ideologías no es dicotómica, puesto que casi siempre hay alguna intersección entre ellas. La mayor parte de las ideologías europeístas de la actualidad suelen proclamarse a la vez humanistas (aun cuando hay europeísmos que no son considerados

como humanistas, sino como racistas, si bien su racismo, visto desde dentro, suele ser interpretado como un humanismo en la medida en que se considera a una raza, por ejemplo la raza aria, como la expresión más genuina del ser humano, como su símbolo). Así también, por supuesto, el humanismo no tiene por qué ser siempre europeísta.

Ahora bien, el hecho de que tanto el término «humanismo» como el término «europeísmo» puedan considerarse como designaciones de ideologías no quiere decir que tales designaciones, al menos cada una por su lado, sean ideologías unívocas. Hay muchas clases de europeísmo como hay muchas clases de humanismo. Y clases no solamente diversas, sino compatibles; muchas veces los europeísmos son incompatibles entre sí, como también son incompatibles entre sí los humanismos. Por ello no es de extrañar que estos términos, «europeísmo» y «humanismo», vayan adjetivados. Es la manera más expeditiva de determinar la clase o tipo de humanismo o de europeísmo con el que tratamos.

De este modo, se habla muchas veces del humanismo cristiano, para distinguirlo directamente del humanismo pagano (el humanismo de Cicerón, expresado en su *Pro Archia* o el humanismo estoico) o del humanismo musulmán o del humanismo budista; se habla también del humanismo socialista, comunista o marxista, o socialdemócrata-krausista, del humanismo positivista (la Humanidad como ser supremo de Augusto Comte), del humanismo laico, del humanismo liberal, etc.

Asimismo, y aun cuando el término «europeísmo» no suela ir adjetivado (lo que sugiere que quien utiliza el término considera con un subjetivismo o ingenuidad sorprendente que el significado que él le atribuye es el único o al menos el auténtico), lo cierto es que también el término «europeísmo» está también afectado de hecho de alguna determinación muy precisa. Unas veces es el europeísmo renacentista el que representó Andrés Laguna en 1543 en la plenitud del Imperio de Carlos V; un «europeísmo cristiano» que se ha mantenido hasta nuestros días, principalmente por los partidos europeístas democratacristianos, que por cierto perdieron la batalla en el momento de redactarse el proyecto para un Tratado de la Unión Europea de 2005, en el que en lugar de figurar explícitamente la expresión «Europa, herencia cristiana» figuraba una genérica «herencia religiosa», con objeto de no molestar a Turquía y dejar entreabiertas las puertas de su entrada en la Unión; como si los musulmanes hubieran intervenido con su religión en la formación de Europa tanto como los cristianos, con los cuales estuvieron durante siglos en guerra a muerte.

Otras veces, el europeísmo toma el signo de la Ilustración: es sobre todo el europeísmo de signo francés (a veces franco-alemán), el de Napoleón, y también el europeísmo sublime de Husserl o de Ortega; y también hoy el europeísmo germánico y, en esta línea, cabría poner a Bismarck y al káiser Guillermo II (Plan Bethmann-Hollweg, del año anterior al comienzo, en 1914, de la Primera Guerra Mundial; o el Programa de Septiembre de un año después, del Zentrum católico alemán, que planeaba incorporar Bélgica, el Congo, Estados bálticos, Ucrania y parte de Francia al Imperio alemán), y sobre todo a la Europa nazi, a la Europa de Hitler, cuyo europeísmo, concebido también bajo la hegemonía de Alemania, arrastró a la Segunda Guerra Mundial a los millones de alemanes que ya lo habían mamado mucho antes que Hitler.

Este europeísmo germánico está muy próximo, aunque no se confunde con él, con el europeísmo centralista (llamado a veces paneuropeísmo, por Coudenhove-Kalergi, como reacción a la victoria soviética de 1917), el europeísmo franco-alemán que tiende a segregar de algún modo al europeísmo periférico (Rusia, Inglaterra, España). También hay un europeísmo unionista, un europeísmo concebido sobre todo en el terreno tecnológico como europeísmo económico-político, el que impulsó el Plan Marshall: OCDE en 1948, CECA o Comunidad Europea del Carbón y del Acero en 1952, Tratado de Roma en 1957, Mercado Común Euro-

peo en 1981, y que continuó asumiendo en el terreno ideológico todos los principios de la **Europa sublime y humanística (Tratado** de Maastricht de 1991, Proyecto de Tratado por el que se establece una Constitución Europea de 2004).

Un lugar privilegiado para estudiar la floración de algunos de estos europeísmos tan diversos en España es su proceso de polarización entre aliadófilos y germanófilos, que tuvo lugar ya a raíz de la Primera Guerra Mundial.

→ EL «EUROPEÍSMO VIGENTE» COMO RESULTADO DE LA CONFUSIÓN DE DIVERSOS EUROPEÍSMOS

Pero acaso lo más característico del europeísmo a secas, de lo que podríamos llamar «europeísmo vigente», es la confusión culpable (o peor aún, ingenua) de los europeísmos más diversos. Confusión obligada, en cierto modo, por la convivencia democrática, en el Parlamento Europeo, de las corrientes europeístas más opuestas o incluso incompatibles. Y no solo en función de los intereses de los Estados socios —Francia, Inglaterra, Alemania, España, Polonia, Rumanía—, sino también de los partidos políticos enfrentados nacional e internacionalmente en el Parlamento Europeo (socialdemocracia, democratacristianos, ecologistas, etc.), aunque solo sea un «Parlamento de papel».

El europeísmo vigente, en el plano de los significantes, en cuanto es europeísmo confuso, podría considerarse sin duda ninguna como el primer síntoma de su corrupción ideológica. Porque quienes utilizan el mismo término «europeísmo» están ambiguamente queriendo hacer creer —o, lo que es peor, creyéndolo sinceramente— que dicen en el fondo lo mismo cuando en realidad utilizan significados distintos y aun incompatibles.

Ese fondo en el que dicen creer los más diversos parlamentarios y funcionarios eurobúrócratas, que asumen el europeísmo vigente, acaso tiene muy poco, en el plano tecnológico, de la vaguedad o de la imprecisión que tiene en el plano ideológico. Acaso su contenido tecnológico es muy evidente y definible: mantener el *statu quo* para que los cientos de parlamentarios europeístas y euroburócratas puedan continuar disfrutando sus legales, y no por ello menos apetitosas, retribuciones.

Importa constatar que la corrupción de fondo que atribuimos al europeísmo vigente en el terreno ideológico es una corrupción específicamente democrática en sentido genético. Es decir, un tipo de corrupción que solo en una democracia parlamentaria avanzada puede prosperar. Sería absurdo buscar este tipo de corrupción (aunque no otras) en un Congreso europeo de signo napoleónico o nazi, y no porque esos congresos estuvieran libres de toda corrupción, sino porque sus corrupciones específicas serían de otra índole.

→ POR QUÉ QUIERE ESPAÑA ENTRAR NO YA EN EUROPA, SINO EN LA UNIÓN EUROPEA

La democracia española de 1978 manifestó desde su mismo principio su «vocación europeísta». En esto, como en otras muchas cosas, continuó las orientaciones del régimen de Franco, que intentó a toda costa ingresar en la CEE. Pero el propio régimen de Franco, como es bien sabido, y mucho antes de finalizar en 1945 la Segunda Guerra Mundial, se había inclinado, sin perjuicio de la División Azul, hacia los aliados (ya en 1942 Franco vio muy incierta la victoria de Alemania y muy poco después comenzó a establecer contactos con los aliados que, a fin de cuentas, le ha-

bían amparado durante la Guerra Civil española como instrumento imprescindible para frenar en España al imperialismo soviético).

Sin embargo, la entrada en el Mercado Común Europeo no era fácil; hubo muchas dilaciones por parte de los aliados, que pretextaban la condición no democrática del régimen, aun cuando muerto ya Franco y promulgada la Constitución de 1978, hubieron de pasar casi diez años para que en 1986 España ingresara en la OTAN y en la Comunidad Económica Europea. Poco después, derrumbada ya la Unión Soviética, se firmó el Tratado de Maastricht, en 1991, y la Europa de los doce comenzó a poner en marcha la Unión Europea.

No es fácil discernir los motivos que impulsaban a España a ingresar en el Mercado Común y, luego, en la Unión Europea. Las razones que se daban, tanto en la época de Franco como en la época anterior a 1986 (ya en «democracia homologada»), se tomaban, no solamente del terreno ideológico (el de la Europa sublime: la Hispania romana ya era una parte de Europa, como lo era la España del Imperio de Carlos V; España desde siempre había formado parte de la civilización occidental, fundida en el crisol del territorio europeo), sino también del terreno económico (España no puede desvincularse de los mercados europeos, con los que mantiene la mayor parte de sus transacciones) y, sobre todo, del terreno político, y más concretamente de la política partidista.

En la época de Franco la entrada de España en Europa se veía como un modo de amparar el aislamiento al que los vencedores de la Segunda Guerra Mundial la sometieron, por lo que tenía de reliquia del fascismo. En la época de la democracia, la entrada en el Mercado Común, decían los socialdemócratas, afianzaría su posición en el Parlamento con el apoyo de los gobiernos socialdemócratas europeos. Y otro tanto pensaban, *mutatis mutandis*, los democratacristianos. Dicho de otro modo: el europeísmo de todos encubría las diferencias y la diversidad de motivos que impulsaban a cada cual. Y esa confusión y oscuridad quedaba disimulada por la claridad que parecía emanar del terreno ideológico, por la luz que proyectaba la idea de la «Europa sublime».

La oscuridad más tenebrosa se producía en el momento de la identificación entre el «ingreso en el Mercado Común Europeo» y el «ingreso en Europa». El ingreso en el MCE (o luego en la UE) tenía un sentido operatorio claro, cuando España no formaba parte de ese mercado (o de esa Unión), pero el ingreso de España en Europa carecía de todo sentido operatorio, porque España, y así se decía (contra aquellos afrancesados que decían que África empezaba en los Pirineos), estaba ya desde siempre dentro de Europa.

El europeísmo español fue siempre una idea oscura y confusa, producto de una prácticamente irremediable confusión de la maquinaria lógica cuando se enfrentaba con la necesidad de tener que hacer confluir las diferentes corrientes del europeísmo. Porque todas ellas coincidían en su europeísmo tanto más cuanto más discrepaban entre sí. La confusión se hizo ya irreversible cuando la propia Unión Europea consumó en el Proyecto para un Tratado del año 2005 la identificación intencional entre la Europa sublime y la Europa económico-política.

→ EL PESO DE EUROPA Y LA SOBERANÍA DE ESPAÑA

Ahora bien, la Unión Europea es hoy por hoy —y no hay ningún motivo para creer que podría dejar de serlo algún día— solo un proyecto. Y este proyecto es imposible si pretende rebasar el horizonte de una unión mercantil, aduanera y monetaria, o incluso el horizonte de una confederación de naciones políticas soberanas que no pueden ceder su soberanía (artículo 60 del Proyecto), des-

de el momento en el que pueden retirarse en cualquier momento de la Unión.

La Unión Europea no puede alcanzar la condición de un Estado federal, ni menos aún la de un Estado unitario, porque esta condición es incompatible con la realidad histórica y actual de cada uno de los socios. Esto lo saben todos los parlamentarios y todos los funcionarios euroburócratas, aunque necesitan disimularlo y llegar a creerse lo contrario para poder convivir. Para ello necesitan tener puesta su mente en la idea de una Europa sublime.

Por ello es tan difícil, por no decir imposible, el análisis de los efectos que en la soberanía democrática española puede tener el europeísmo de sus promotores. Hay que deslindar en cada caso los efectos económicos, los políticos o los científicos; hay que separar cuidadosamente las alternativas que se toman como criterio de comparación.

¿Qué ocurriría si la España democrática se saliera de la Unión, o, por lo menos, de alguna de las instituciones tan particulares como pueda serlo el euro o la aceptación de los tribunales de justicia de Estrasburgo? ¿Quedaría aislada o desarrollaría conexiones diferentes bilaterales y no por ello menos fluidas o intensas?

El camino recorrido desde Maastricht hasta el presente es, desde luego, irreversible; pero no puede confundirse la irreversibilidad de esta evolución con un «destino manifiesto». Habría que tener en cuenta las alternativas que quedan encubiertas precisamente por una ideología corrompida.

Acaso sea en el terreno de la política estricta, y no ya en el terreno de los beneficios económicos que España haya podido obtener de Europa (autopistas, puertos, trenes de alta velocidad —aunque tampoco podrán olvidarse sus catastróficos perjuicios: hundimiento de la siderurgia, de las industrias lácteas, de los productos pesqueros, de la minería del carbón...—), en donde podremos constatar los efectos de merma que la democracia española, es decir, su soberanía, ha experimentado como consecuencia de su ingreso en la Unión Europea. Por ejemplo, Europa estableció una directiva para el año 2000 según la cual todos los socios de la Unión debían tener un 30 por ciento como mínimo de su mercado liberalizado.

Esta directiva impediría que un Estado como España tuviese las manos libres para su política de nacionalizaciones o desnacionalizaciones de las grandes empresas, o, en todo caso, para abrir posibilidades para que un Estado como España alegase como pretexto esta directiva para hacer en un momento dado lo que al Gobierno de turno le interesase, según sus fines partidistas: tal fue el caso de Endesa. Hay que profundizar, desde luego, en estos análisis, y no solo desde la óptica de los efectos genéricos que una unión que tiende a ser confederada implica de merma de la soberanía de cada socio, y por tanto a su democracia, sino desde la óptica de los efectos específicos que la Unión Europea ha de tener sobre la democracia española, cuyo Estado se encuentra en pleno proceso de desintegración por el traspaso masivo de sus competencias no solo a las comunidades autónomas, sino también a la Unión Europea.

Si el europeísmo está corrompiendo a la democracia española es porque está mermando poco a poco su soberanía, no solo en la teoría, sino en la práctica. Porque los ciudadanos españoles cada vez tienen menos intervención en las normativas que les llegan impuestas desde Europa (desde una Europa en la cual «el pueblo» solo puede participar a través de representantes interpuestos de segundo, tercer o cuarto orden). Directivas que se aceptan a veces sin rechistar (acuerdos pesqueros, cuotas lácteas, siderurgia, educación, política financiera, política militar, incluso política de contratación laboral). Y la dialéctica de los intereses es tal que a veces alguna comunidad autónoma o algún municipio adscrito a ella, en pleito con algún otro vecino, acude al europeo Tribunal de Estrasburgo antes que acudir al Tribunal Supremo de España.

Cuando las competencia básicas del Estado están de hecho transferidas a unos lejanos organismos que son los que imponen a una democracia como la española las decisiones más importantes, entonces podrá decirse que estas competencias no están ya controladas, al menos en muchas de sus líneas generales, por los partidos políticos que canalizan al electorado, al «pueblo soberano». Habrá que decir que este pueblo soberano solo puede decidir ya sobre cuestiones menores; habrá que decir sencillamente que se ha corrompido la estructura básica formada por las competencias que definen al Estado.

Cualquiera que sea quien es elegido en los comicios tendrá que seguir cumpliendo las instrucciones que le marca una autoridad que, como es lógico, está controlada por el juego de fuerzas de los representantes de tercer o cuarto grado. Juego en el cual tienen todas las de ganar las grandes potencias, como Francia, Inglaterra y Alemania (que son, por cierto, las que disponen de la bomba atómica, o pueden fabricarla cuando la necesiten), pero no España.

Capítulo 17 La opa hostil a Endesa

→ ¿POR QUÉ EL GOBIERNO SOCIALDEMÓCRATA APOYA LA OPA HOSTIL DE GAS NATURAL A ENDESA?

Ensayamos la exposición, aunque de un modo esquemático, del famoso proceso de desarrollo de la opa hostil que la compañía catalana Gas Natural, amparada por el Gobierno socialdemócrata de una España cuya soberanía está ya profundamente corrompida por su dependencia respecto a Europa, promovió contra Endesa el 5 de septiembre de 2005, y que dio como resultado no previsto que la más importante empresa eléctrica española acabase, en febrero de 2009, en manos de Enel, una empresa eléctrica a su vez amparada y participada por el Estado italiano.

Este resultado imprevisto no exculpa al Gobierno socialdemócrata de España de su iniciativa. Por el contrario, lo hace respon-

sable de su intervencionismo incompetente, que calculó mal su capacidad intervencionista, debida en gran parte a que su ideología oficial en torno al libre mercado europeo le impedía medir el alcance de su real dependencia respecto de las directrices europeas, en las cuales pretendía encontrar una justificación de sus erráticas maniobras. Erráticas hasta cierto punto, porque los resultados imprevistos de una operación que comenzó en 2005 con el objetivo directo de favorecer los intereses catalanes de la empresa Gas Natural, controlada por la Caixa, cumpliendo así con los compromisos contraídos con el Gobierno tripartito de Cataluña (cuyo favor necesitaba como apoyo para la aprobación de los presupuestos del Estado y electoralmente), lograron al menos su objetivo indirecto. A saber: debilitar a la Comunidad de Madrid, controlada por el PP y con gran influencia en Endesa (a través de Caja Madrid).

Podría decirse que el Gobierno socialista amparó en la sombra una operación interna que se les fue de las manos en gran parte como consecuencia de su miopía ideológica (mercado libre europeo, Alianza de Civilizaciones y armonía entre los pueblos de Europa) y continuó dando tumbos de los que, sin embargo, el Gobierno socialista pudo aprovecharse sobre la marcha. Logró, en efecto, al menos el objetivo indirecto de su iniciativa original, a saber, debilitar a la Comunidad de Madrid. Cabría decir también que el Gobierno socialista prefirió que Endesa (ya que las circunstancias impidieron que cayera en poder de los intereses catalanes) terminara pasando a manos de los italianos, con tal que no siguiera en manos de los intereses «madrileños», considerados como criptofranquistas.

Así interpretado, el análisis de la opa de Gas Natural a Endesa y sus consecuencias imprevistas consigue arrojar abundante luz sobre el significado de la corrupción no delictiva que puede afectar a una democracia. Una corrupción que afecta sobre todo a su soberanía, pero también al mismo Gobierno, que desconoce

el alcance de su verdadero poder al desencadenar, como si fuera un aprendiz de brujo, un proceso cuyo objetivo positivo inicial se le escapa de las manos. El análisis del proceso iniciado con esta opa hostil puede servir para profundizar no solo en la realidad de la corrupción de la soberanía que la democracia española ha alcanzado por su dependencia de Europa, sino también en la realidad de la corrupción no delictiva de un sistema partitocrático en el cual el partido en el Gobierno sigue debilitando la capa basal de España amparando operaciones orientadas a favorecer antes sus intereses partidistas que los intereses nacionales.

Endesa fue una empresa heredera de la época de Franco. Había sido fundada el 18 de marzo de 1938. La Empresa Nacional de Electricidad S.A., precursora de Endesa, inauguró en Ponferrada en los años cincuenta su primera planta de producción (Compostilla I) y en los años sesenta su segunda planta (Compostilla II, en Cubillos del Sil). La empresa creció notablemente a partir de 1983 por absorción de otras menores (Enher, Gesa, Unelco, Eneco, Erz, Fecsa y, en 1996, Sevillana de Electricidad).

La Empresa Nacional de Electricidad había estado en manos del Estado hasta 1988, año en el que comenzó su proceso de privatización mediante la venta del 25 por ciento de sus acciones. En 1996 pasó a formar parte de la SEPI (Sociedad Estatal de Participaciones Industriales), una heredera del INI (Instituto Nacional de Industria). Para ajustarse a las directivas europeas que prescribían para el año 2000 que los socios de la UE debían tener por lo menos el 30 por ciento de su mercado liberalizado, la Empresa Nacional de Electricidad es privatizada totalmente y asume, como empresa privada, el nombre de Endesa.

Lo que nos parece de todo punto inaceptable es la «interpretación oficial» del tortuoso proceso del traspaso de Endesa de España a Italia. Proceso que duró cuatro años y que constituye un caso más de las vicisitudes aleatorias de las empresas privadas en una sociedad de mercado libre.

Los tumbos que fue dando Endesa a consecuencia de la «libre y cambiante decisión de sus accionistas», de vender sus acciones al mejor postor, tienen muy poco de aleatorio en general, y menos aún de libre en lo que concierne a un «mercado libre», en el cual se supone que las transacciones de compraventa derivan de la libertad de elección de los vendedores privados (accionistas en este caso) y de los compradores. Porque esta libertad subjetiva de elección está en realidad condicionada enteramente por las alternativas impuestas a los accionistas y a las empresas, y en gran medida por las normas de un mercado común europeo que establece el marco de estas libertades. De un mercado común en el cual, a su vez, son los Estados que lo constituyen, y en modo alguno un supuesto «pueblo europeo», quienes controlan estas normas, según el peso relativo que tienen en el conjunto de la Unión.

En el caso que nos ocupa, esta apreciación es evidente. No se trató de una oferta amistosa mediante la cual, en un mercado libre, una compañía de Gas Natural ofrece a los accionistas de otra compañía, Endesa, su disposición para comprarles sus acciones en condiciones ventajosas. La opa de Gas Natural a Endesa se llevó a cabo por sorpresa, obedeciendo a un cálculo llevado con la mayor discreción, por no decir secreto, posible. Salvador Gabarró, presidente de Gas Natural y vicepresidente de la Caixa, y Rafael Villaseca, consejero delegado, anunciaban la opa el 6 de septiembre de 2005 con la siguiente frase soez: «Nosotros ponemos hoy el semen y en nueve meses tendremos la criatura». Una oferta que fue inmediatamente rechazada por el consejo de Endesa, lo que convirtió a la opa de Gas Natural en opa hostil.

Ahora bien, las dimensiones políticas que bajo la apariencia de una mera transacción mercantil tenía esta opa, desde su principio, fueron denunciadas muy pronto por la oposición al Gobierno socialdemócrata (a quien todo el mundo veía actuando tras la opa). Mariano Rajoy vino a decir que el triunfo de la opa equivaldría al control del sector energético privado español por el Gobierno catalán. El Gobierno socialdemócrata, que conocía mejor que nadie las implicaciones políticas de la opa y sabía que la CE, Comisión Europea, se había desentendido de la misma «por carecer de dimensión comunitaria» (15 de noviembre de 2005) —aunque más tarde parece que descubrió que la dimensión comunitaria era de bulto—, pretendió desvirtuar la denuncia y de hecho adoptó la táctica de subordinar las eventuales decisiones que tuviera que tomar en el asunto a los «dictámenes objetivos» de la CNMV, Comisión Nacional del Mercado de Valores (cuyo presidente Manuel Conthe dimitiría poco después en una de las fases del proceso). El TDC, Tribunal de Defensa de la Competencia, y la CNE, Comisión Nacional de Energía (cuya presidenta, Maite Costa, una antigua diputada del Partido Socialista de Cataluña, había sido nombrada por el Gobierno), autorizaron desde luego la opa de Gas Natural. (El TDC, aunque produjo su fallo el 2 de enero de 2006 prohibiendo por seis votos contra tres la opa, sin embargo, a través de su presidente, Luis Berenguer, recomendó al Gobierno de Zapatero que desoyera el informe del tribunal él presidía, de manera que el Consejo de Ministros de 3 de febrero de 2006 aprobó la opa hostil; el 12 de enero de 2006 el TDC de la Comunidad de Madrid, a petición del Gobierno regional, emitió un informe declarando inadmisible la opa de Gas Natural, por su

incompatibilidad con la libre competencia y los graves perjuicios para los intereses de los consumidores madrileños.)

En medio del debate jurisdiccional y mediático (en el que destaca la admirable labor del diario *El Mundo*, que nos ha servido aquí de fuente principal de datos) que se abrió durante el otoño de 2005 y el invierno de 2005 a 2006, se hizo pública una noticia escandalosa que tenía fuerza suficiente para desgarrar los velos de imparcialidad con los cuales el Gobierno socialdemócrata pretendía cubrirse, presentando la operación hostil como asunto meramente mercantil entre sociedades privadas. El 5 de febrero de 2006 (tres días después del Consejo de Ministros al que acabamos de referirnos, y en el que se dio luz verde a la opa) Zapatero «fue descubierto» como comensal huésped en la casa de Ricardo Fornesa, presidente de la Caixa; y lo que era más importante: entre los comensales figuraban también Isidoro Fainé (primer ejecutivo de ella), José Montilla (entonces ministro de Industria y hoy presidente de la Generalitat de Cataluña) y Salvador Gabarró (presidente de Gas Natural y vicepresidente de la Caixa). Por cierto, ni Ricardo Fornesa, ni Salvador Gabarró (tampoco Íñigo de Oriol, presidente de Iberdrola) acudieron el 14 de febrero al Senado, que los había citado para comparecer ante la Comisión de Industria en relación a la opa de Gas Natural. Este mismo 14 de febrero de 2006 el Tribunal Supremo rechazaba la petición de Endesa de paralizar la decisión aprobatoria de la opa por el Consejo de Ministros de 2 de febrero.

Suele decirse que en febrero de 2006, cuando Endesa aparece acorralada por la opa en marcha de Gas Natural, apareció, como la oferta de un *caballero blanco*, la oferta de la empresa alemana E.On, oferta que superaba en un 29 por ciento la oferta de Gas Natural. Pero la cuestión puede plantearse de este modo: ¿estábamos realmente ante un caballero blanco o ante un lobo oportunista que, desde Alemania, amparado por la normativa de la UE, y conocedor de las dificultades internas que estaban entorpeciendo la opa de Gas Natural, aprovechó la ocasión para lanzar su propia oferta?

Oferta que la CNE española condicionó a la necesidad de llevar a cabo desinversiones para lograr el control de Endesa. En todo caso, una oferta que tampoco era la operación de una mera empresa privada en un mercado libre. Y la mejor prueba es que Ángela Merkel, la canciller alemana, trató del asunto con Zapatero el 12 de septiembre de 2006; por supuesto, Zapatero tranquilizó a Merkel diciéndole que muy pronto el Ministerio de Industria (cuyo titular era Montilla, conchabado enteramente con la operación catalana) resolvería el recurso de alzada presentado por E.On contra la resolución de la CNE. También Ángela Merkel se acogió a la ideología europea oficial: «Vivimos en un mercado interior europeo y sabemos que este tipo de fusiones es algo normal». Lo que no dijo es cuál era el motor de esta normalidad: los intereses de la empresa más fuerte, apoyada por su Gobierno, y el balance de los intereses de otros Estados europeos contrapuestos.

De hecho, una semana antes de la oferta de la E.On alemana ya se había hecho visible otro ente en forma también de *caballero blanco*, esta vez italiano, con el nombre de Enel (Ente Nazionale per l'Energia Elettrica): el *ente blanco* manifestó el 13 de febrero, por carta, a Gas Natural, su interés en comprar los activos que debería vender con las condiciones impuestas por el Gobierno de acuerdo con las directivas europeas, y el 22 de febrero del mismo 2006 se ofrece a Gas Natural para hacer una contraoferta a Endesa, oferta que la empresa catalana rechaza «porque ella sería como el abrazo del oso».

El conflicto se complica y se intensifica. Ante la oferta de E.On (un 29 por ciento más de la de Gas Natural) Endesa responde con una valoración positiva, pero la considera insuficiente. Tan privadas son estas operaciones que, sin perjuicio de su privacidad, el presidente del Gobierno, José Luis Rodríguez Zapatero, reuni-

do con el consejero delegado de E.On, manifiesta su rechazo a la oferta. Bruselas, sin perjuicio de la «carencia de dimensión europea» que había apreciado en el asunto, reacciona en favor de los deseos de E.On. Endesa continúa firme. Manuel Pizarro, su presidente, en la junta general de accionistas de 25 de febrero de 2006 anima a los accionistas a rechazar las opas y a mantenerse fieles a la compañía. Como se ve, la libertad de los accionistas en este mercado era equivalente a la libertad que pueda tener un perro cuando se le ofrece elegir entre el palo o la zanahoria.

Y en marzo de 2006 se suceden dos hechos que incitan al Gobierno a desistir de su apoyo incondicional a Gas Natural. La Comisión Europea, el 12 de marzo, contempla la posibilidad de tomar medidas contra el Gobierno español por las dificultades que levanta contra la oferta de E.On, y el 21 de marzo un auto del Juzgado de lo Mercantil n.º 3 de Madrid ordena suspender cautelarmente la opa sietemesina de Gas Natural a Endesa. El consejo de administración de Endesa decide el 31 de marzo presentar un aval bancario por importe de mil millones de euros para hacer efectiva la suspensión cautelar acordada por el Juzgado de lo Mercantil.

Mientras tanto, la empresa Acciona (de la familia Entrecanales), actuando, se dice, como bróker del Gobierno, comienza a comprar acciones de Endesa, a 32 euros por acción: en septiembre de 2006 ha adquirido ya un 10 por ciento. Continúa la lucha entre Bruselas (defendiendo a E.On) y el Gobierno español, pero este logra llevar al ánimo de E.On el convencimiento de que los nuevos proyectos sobre la administración de la energía (controlada por el Gobierno, que marca el precio del kilovatio) harán que Endesa pierda su interés. De hecho, en febrero de 2007 Gas Natural retira la opa, mientras que E.On sube su oferta hasta 38,75 euros y Enel, por su cuenta, adquiere un 10 por ciento de Endesa. Acciona no podía comprar más del 25 por ciento de Endesa sin presentar una opa (procedimiento muy laborioso y muy caro) y entonces, cuando Enel entra en serio en la operación, el Gobierno se reúne en febrero de 2007 con el presidente del Gobierno de Italia, Prodi. Es entonces, febrero de 2007, cuando Enel compra otro 10 por ciento y poco después adquiere el 24 por ciento, evitando el dificultoso procedimiento de una nueva opa.

En abril Enel y Acciona, buenos conocedores de los mecanismos de la libertad de elección, lanzan una nueva opa a 41,3 euros por acción. A las pocas horas E.On, tras un *acuerdo* (en el que obtiene, por cierto, importantes beneficios) con Enel y Acciona, retira su opa.

Bruselas aprueba, en junio de 2007, la opa de Enel y Acciona. Lo que sigue está ya escrito: «En octubre de ese año Enel y Acciona logran apropiarse del 92 por ciento de Endesa, y finalmente en febrero de 2009 Enel compra la parte que Acciona tenía en Endesa y se queda con su principal». (En el intermedio, en julio de 2008, falleció José María Entrecanales Azcárate, fundador del grupo Acciona y ex presidente de la empresa hasta que en 2004 cedió el puesto a su hijo; fue enterrado en Villimer, a 17 kilómetros de León, un lugar en donde los herederos del prohombre del krausismo español, Gumersindo de Azcárate, mantienen su casa familiar.)

→ SOBRE LAS EMPRESAS «DE IMPORTANCIA ESTRATÉGICA»

¿Quién podría decir, a la vista de este relato (que convendría hacer de un modo mucho más detallado), que estábamos ante simples episodios de un mercado libre, ante las transacciones a través de las cuales Endesa pasó de ser en 2005 una empresa española de principal importancia estratégica (y cuando se habla de importancia estratégica hay que sobrentender el parámetro: hay

que suponer que cuando el Gobierno del Estado encarece la importancia estratégica de una empresa o de una institución, refiere esa importancia precisamente a la economía de la Nación y no por ejemplo a la economía de Europa o de la Humanidad) a ser, sin que ella se lo hubiera propuesto, una empresa italiana?

«Todo quedaba en casa», podría decir el Gobierno; es cierto, todo quedaba en Europa; pero también hubiera quedado en casa, en una casa un poco más ensanchada, en Occidente, por ejemplo, si la empresa hubiera caído en manos de México o de Estados Unidos; y hubiera quedado en una casa común, aún más amplia, en territorio de la ONU, si hubiera sido adquirida por China, Japón o la India.

Pero no se trata de que en su desplazamiento una empresa quede en una casa común a algunos Estados o a todos; se trata de que permanezca en su casa originaria, en España en este caso, y no en alguna de esas casas más amplias. Y ello sin perjuicio de que los accionistas, y sobre todo sus directivos, incluso los del propio Gobierno, obtuviesen importantes beneficios en el curso de las operaciones.

Lo que nos importa subrayar aquí es que si Endesa, empresa de interés estratégico precisamente para su casa de origen (para la capa basal del Estado español), salió de su patria fue debido, en primer lugar, al intervencionismo de un Gobierno socialdemócrata que, en principio, intentaba conseguir con la opa inicial mantener las promesas partidistas a sus socios catalanes, flotando en la ficción de que, desde el punto de vista constitucional formal, tanto Cataluña como Madrid eran intercambiables en España.

Una ficción que solo aparentaba ser verdadera cuando se entornaban los ojos ante el hecho de que Cataluña había comenzado ya hacía años su escalada hacia un incremento tal de su autonomía que rozaba con su objetivo final, el de transformarse en un cuasi Estado dentro de una confederación asimétrica, o sencillamente, para borrar toda asimetría, en un Estado independiente,

a lo sumo libremente asociado con otros (España, o Francia, o Alemania). Bastaba constatar su política implacable de feroz impregnación lingüística, sus reivindicaciones fiscales, la preparación de la reforma del Estatuto de autonomía e incluso el giro nacionalista radical que asumió el Barça, símbolo popular del catalanismo más extremo, a raíz de la elección en 2003 de su nuevo presidente, Joan Laporta, que comenzó por retirar la bandera española que ondeaba en La Masía y procuró que en los encuentros futbolísticos internos, en lugar del himno español, sonara *Els segadors*. Y todo esto por no hablar del Pacto del Tinell vigente, de las manifestaciones callejeras en las que se quemaban impunemente banderas españolas o retratos del Rey, o de la creación de «embajadas» de la Generalitat en diversos países europeos o americanos.

La transigente prudencia del Gobierno, a veces muy próxima a la cooperación más descarada ante tal política de escalada hacia el autonomismo radical, ¿no era ya un componente más de la corrupción de una democracia que solo podría ser considerada como realmente existente si iba referida a la Nación española?

Sin duda también los secesionistas catalanes, como los vascos, buscaban su autonomía total en nombre de «la democracia»; pero esa democracia soberana que ellos buscaban ya no era la democracia de la Nación española, sino una democracia cuya simple propuesta implicaba ya la corrosión o corrupción de España cuanto a su soberanía, la mutilación de miembros históricos suyos muy importantes. Porque el hecho de que diversas Naciones asuman como forma común de su Estado la forma democrática no garantiza la unidad fraternal de esas Naciones. Como tampoco el hecho de que los Estados del Antiguo Régimen estuviesen de acuerdo en asumir la forma de las monarquías absolutas, en los cuales los monarcas se consideraban hermanos o primos, no garantizaba la unidad pacífica entre ellos («Mi primo y yo esta-

mos siempre de acuerdo, ambos queremos Milán», dice Francisco I de Francia a su primo Carlos I de España).

Los síntomas de esa corrupción en marcha se manifestaron de un modo muy claro precisamente en el proceso de las operaciones de las opas suscitadas contra una empresa española de principal significado estratégico. Es cierto que la titularidad de la empresa seguiría siendo española, pero como lo seguía siendo la titularidad de la red de ferrocarriles o de las compañías aéreas nacidas en España en el supuesto de que fueran vendidas libremente por sus accionistas —cuando se disponían previamente las condiciones favorables para la elección libre— a empresas extranjeras.

→ EL PESO DE EUROPA CAE SOBRE LA ESPAÑA DEMOCRÁTICA

Por otra parte, el olor a corrupción de la democracia que envolvía el proceso iniciado por la opa hostil de Gas Natural a Endesa no era sino una manifestación de una corrupción más profunda, a saber, la corrupción de la soberanía española generada por su incorporación a la Unión Europea y a sus directivas. La que bloquea la capacidad misma de decisión del Gobierno español para mantener bajo control el cambio de una empresa de una habitación a otra, de una nacionalidad a otra, dentro de la casa común constitucional denominada Estado español (mejor que España).

El Gobierno español, con las vendas del fundamentalismo democrático en los ojos, con la venda del Estado de derecho y de la armonía de Europa, no advirtió (no quiso o no pudo) que de hecho no disponía, por sus compromisos con la Unión Europea, de los recursos necesarios, vinculados tradicionalmente a la soberanía, para llevar a cabo sus propios proyectos partidistas iniciales de

apoyo a la opa hostil que Gas Natural lanzó el 5 de septiembre de 2005 contra el ciento por ciento del capital de Endesa.

En efecto, cuando el 12 de septiembre Endesa, tras haber rechazado la opa de Gas Natural, como hostil e insuficiente, denunciando sus procedimientos (más propios de un asalto por sorpresa que de una transacción comercial), recibe de la CNMV la advertencia de que debe abstenerse de efectuar «por sí misma o a través de terceros» cualquier operación que tenga por objeto perturbar su desarrollo (dando por supuesto la ficción de que la opa era una mera operación comercial libre). Y, viéndose acorralada, pide el 22 de septiembre a la Comisión Europea que se pronuncie sobre el asunto. Esta petición ya presupone, desde luego, que la soberanía española se encuentra mermada sustancialmente desde el momento en el cual es posible acudir a una instancia superior para dirimir un conflicto estrictamente interno.

Ahora bien, dos meses después, el 15 de noviembre, la Comisión Europea parece querer inhibirse en este asunto porque no aprecia en él «dimensión comunitaria». ¿Quién podría asegurar que la CE era un ente que obraba movido por simple respeto no intervencionista ante el Gobierno español, hacia sus asuntos internos, sin el menor componente de deseo de que la opa prosperase? Lo cierto es que la CE, al inhibirse, estaba de hecho tomando partido a favor de la opa contra Endesa, confiando en la capacidad del Gobierno de España para controlar el proceso. Y esta actitud parcialista de la CE, disimulada como neutralidad magnánima, determinó que Endesa recurriera el 29 de noviembre ante el Tribunal de Luxemburgo contra los deseos de la Comisión Europea, solicitando la paralización cautelar de la operación. Tampoco el tribunal admitió el recurso de Endesa. Estábamos en febrero de 2006.

Y es entonces cuando entra en escena Enel, en tono menor, pero sobre todo, y en tono mayor, E.On, con una opa que supera en un 29 por ciento la de Gas Natural. Inmediatamente Rodríguez Zapatero advierte al consejero delegado de E.On que el Gobierno

rechaza la operación (que obviamente desbarata sus planes iniciales de apoyo a la Generalitat).

Con rapidez inusitada el 24 de febrero interviene Bruselas, sin duda bajo la presión alemana, advirtiendo al Gobierno español que no puede tomar medidas unilaterales para frenar la opa de E.On. Sin perjuicio de lo cual el Consejo de Ministros, en uso de su capacidad soberana para regular las instituciones nacionales como la Comisión Nacional de Energía, decide ampliar las funciones de esta Comisión (que, además, estaba controlada enteramente por el PSOE).

Ocho días después, el 6 de marzo, Bruselas pide explicaciones al Gobierno por esa ampliación *ad hoc* de poderes a la CNE, y pocos días después, el 12 de marzo, la Comisión Europea amenaza al Gobierno socialdemócrata español con medidas estrictas si estorba la opa de E.On.

Pero el Gobierno de Zapatero, y aun el Congreso, con mayoría favorable a él, parece no darse cuenta de que de hecho carece de competencias para actuar como lo está haciendo, si quiere seguir siendo socio de la Unión Europea. Bruselas ha tomado ya el 25 de abril de 2006 decidido partido por E.On, contra el Gobierno y aun contra el Parlamento español, de mayoría socialdemócrata, por estorbar sus planes.

Bruselas parece, desde su indignación (el 25 de abril había aprobado sin condiciones la opa de E.On), querer manifestar con toda claridad al Gobierno español los límites de su soberanía. En marzo interviene el comisario europeo de Mercado Interior, McCreevy, amenazando con un expediente contra España por las trabas contra la opa de E.On, y en abril la Comisión Europea encarga a la comisaria de Competencias, Neelie Kroes, para actuar de inmediato en el caso de que la CNE pretenda cerrar el paso a la eléctrica alemana. El 3 de mayo la CE expedienta a España, haciendo ver a su Gobierno que no puede dar a la Comisión Nacional de Energía «poderes no justificados» ante Europa.

¿Hacen falta más pruebas para hacer patente la corrupción que mina la soberanía de la democracia nacional española, sin perjuicio de que un Gobierno no pueda advertirlo desde su ideología armonista, y le obliga a dar pasos de ciego en el intento de alcanzar un objetivo maloliente desde su principio?

→ Final. La democracia no muere por la corrupción; solamente hiede

→ NUESTRA PERSPECTIVA NO ES PARTIDISTA-PARLAMENTARIA

Hemos ensayado el análisis general de la corrupción democrática y de la corrupción política (como el de la «corrupción civil») desde la perspectiva de una idea de corrupción que no se circunscribiera a los marcos de la idea de corrupción delictiva, la establecida por el código penal, que constituye tan solo un caso particular (tipificado y medido) de la corrupción democrática (o política) general. Hay más corrupción política en el proyecto de la «Ley de plazos del aborto» que la que pueda haber en el escándalo de financiación ilegal de un determinado partido político o en la prevaricación de un alto funcionario.

Nuestra perspectiva filosófica nos permite hablar de la corrupción desde un punto de vista no partidista-parlamentario (como el que se asume desde el partido socialista cuando habla

de la corrupción del Partido Popular o, recíprocamente, cuando el Partido Popular habla de la corrupción del partido socialista). No pretendemos, sin embargo, situarnos en una perspectiva neutral no partidista; nuestra perspectiva es también partidista, pero el partido que tomamos es el de la Nación política española.

La corrupción política, aunque no esté «tipificada y medida», más o menos artificiosamente, no por ello deja de ser corrupción. Hay más corrupción en el mundo de la democracia (o en el de la aristocracia o en el de la tiranía) que la que cabe en un sumario penal, a pesar de que metodológicamente los procesalistas se guían por el principio «lo que no está en el sumario no está en el mundo». Y no es que la tipificación y medida de la corrupción, a partir de la cual se circunscribe una determinada área de corrupción, sean gratuitas. Son artificiosas, pero tienen sus razones y su funcionalismo: acaso trazan unos límites jurídicos a la corrupción, sin por ello pretender agotarla.

En cualquier caso, la distinción entre corrupción circunscrita o definida y corrupción indefinida o indeterminada plantea la cuestión misma de su definición.

Lo que suscita la cuestión inversa: ¿y por qué en el mundo de la corrupción política (o civil) solo una franja muy estrecha de tipos de corrupción ha sido seleccionada por el Estado de derecho para redefinir la idea de corrupción? A una idea de corrupción circunscrita a la «corrupción delictiva», que es aquella de la que hablan los medios de comunicación y los partidos parlamentarios cuando surge un caso notable de prevaricación o de malversación de funcionarios o de dirigentes políticos en los juzgados de guardia, en la Audiencia Nacional o en el Tribunal Supremo. ¿No tendrá que ver con esta delimitación circunscriptiva el mismo Estado de derecho, es decir, la sombra que arroja este mismo Estado de derecho o el mismo partidismo parlamentario?

La mejor prueba de la debilidad de la idea del Estado de derecho nos la ofrece el modo como pretende resolverse la paradoja de que en algunos escandalosos juicios de corrupción los imputados resulten absueltos por el tribunal competente de justicia (o simplemente, cuando algunas escandalosas prácticas de la democracia, como puedan serlo las sorprendentes remuneraciones a funcionarios públicos, no puedan siquiera ser denunciadas ante los tribunales como prácticas delictivas). En estos casos se apela, a veces, a la idea de las prácticas antiestéticas, aunque no sean delictivas ni tampoco antiéticas: cualquier cosa menos atreverse a reconocer la verdadera naturaleza de estos casos, el enriquecimiento legal, pero no delictivo, de un funcionario, un político o un empleado de alguna institución de las que consta el tejido de la sociedad democrática es una manifestación de la corrupción que afecta a los cimientos mismos de la democracia, y no es solamente una mera cuestión de estética.

→ «TODO LO QUE COMIENZA ACABA»

Cuando buscamos desbordar los artificiosos marcos del código penal para diagnosticar formas de corrupción no contenidas en él no lo hacemos, por tanto, con la intención de descubrir casos de corrupción ya tipificados que hubieran permanecido ocultos al modo de los «crímenes perfectos». Lo hacemos con objeto de redefinir tipos diferentes de corrupción política no delictiva, no reseñados por tanto en el código penal.

Pero cabría sospechar si esta ampliación casi ilimitada de la idea de corrupción que hemos tenido que llevar a cabo no podría menos de habernos conducido al terreno pantanoso de la vaguedad más absoluta.

Así lo creerán *a priori* quienes mantienen posiciones que se confunden con las de un positivismo metodológico, el que pretende atenerse a lo concreto y definido, a lo tipificado, medido o cuantificado, como pudieran serlo las definiciones implícitas que da el código penal sobre el cohecho, la prevaricación o la corrupción de menores. Pero el espíritu que busca lo preciso y lo concreto puede tener muy poco que ver con el espíritu científico, y mucho más con el espíritu burocrático.

Hay muchas situaciones en las cuales la precisión verdaderamente positiva, científica o filosófica, no se da cuando nos circunscribimos a un área concreta y definida por motivos pragmáticos, sino cuando precisamente la desbordamos. El mejor ejemplo que podemos poner es el de la topología. La topología desborda la precisión o rigidez de la trigonometría en general, o de la geometría del espacio, que distingue con todo rigor los triángulos de los cuadrados, o los cubos de las esferas; la topología, en cambio, reúne o funde («confunde») triángulos y cuadrados, cubos y esferas, cuando logra definir transformaciones (o deformaciones) continuas de unas figuras o sólidos en otros (acaso por ello la topología fue llamada, en sus comienzos, «geometría del caucho»). Sin embargo, la topología, aun siendo mucho más general que la trigonometría, no por ello es menos rigurosa o más vaga, todo lo contrario; y, por supuesto, no obliga a borrar las distinciones trigonométricas, sino que las redefine desde otra perspectiva.

En cualquier caso: la ampliación de la idea de corrupción más allá de sus fronteras jurídico-penales, hasta alcanzar el máximo de su extensión, que permite trazar una línea de frontera de mayor desarrollo, pero no por ello menos rigurosa (una línea capaz de diferenciar, por ejemplo, la corrupción de la aniquilación, o la corrupción de la de-generación), requiere regresar, no ya hacia una topología, sino hacia una *ontología de la corrupción*, que permita establecer criterios para separar a las realidades o entes corruptibles o corrompidos de los entes que no están corrompidos, o incluso de los que son incorruptibles. Y que permita también situar el lugar de las corrupciones democráticas y de las corrupciones políticas en el ámbito de las corrupciones en general. Solo así podremos medir su alcance.

A Panecio de Rodas, el estoico que mantuvo con Escipión el Africano, en los alrededores del año 150, una estrecha relación, se le atribuye la sentencia «Todo lo que comienza acaba», de la que son casos particulares las proposiciones «Todo lo que nace muere» y «Todo hombre es mortal». La sentencia de Panecio podría hacerse equivalente a un «principio de corrupción universal», el principio de la corrupción de todo aquello que comienza o que nace (como cuerpo introducido en el mundo de los cuerpos, en interacción dinámica con ellos). Lo que aparece y, en parte, lo que nace está destinado a ser corroído, deformado o corrompido por la acción de otros cuerpos, en interacción con sus propias partes corpóreas, que no tienen, al menos desde una perspectiva materialista, por qué moverse en sincronía estacionaria preestablecida e indefinida.

Lo que no quiere decir tampoco que cada sistema de seres que comienzan o nacen tengan una fecha determinada de corrupción, porque esta depende de la naturaleza de cada sistema, de los diversos géneros, especies o individualidades singulares de los sistemas. Lo que sí puede asegurarse es que los planetas, y la Tierra entre ellos, aun siendo corruptibles tienen una duración de un orden de magnitud (miles de millones de años) muy superior al de los grandes imperios universales (acaso mil años) que en ella se han constituido, así como al de las democracias (cuya eutaxia, por lo que sabemos, tiene una duración mucho más corta que la de los imperios o los reinos que la precedieron).

Desde esta perspectiva, ¿qué sentido podría tener la famosa tesis de Kojève o Fukuyama según la cual la democracia marca el fin de la historia?

La cuestión, desde un punto de vista político, no hay que ponerla, por tanto, en la constatación del hecho de la corrupción universal, ni siquiera en la predicción de que este sustrato se corromperá alguna vez, apoyándonos en sus causas ontológicas universales.

La cuestión hay que ponerla en la determinación de las duraciones de la subsistencia de algún sustrato corruptible en cuanto tal (sin perjuicio de las corrupciones de partes suyas implicadas).

La corrupción constatada en las democracias (o en las aristocracias, o en las tiranías) puede mantenerse en alguna de sus partes, y la corrupción de estas partes puede a veces frenar la corrupción de otras partes o del todo (a la manera, según hemos dicho, como la corrupción «calentamiento global» puede frenar paradójicamente la corrupción «oscurecimiento global» y alterar los planteamientos y medidas propuestas por la conferencia de Kioto).

Con esto estamos diciendo que lo verdaderamente significativo, con serlo mucho, no es tanto la constatación de los hechos de corrupción, sino la determinación de sus causas, y no solo generalísimas (en cuanto corrupciones ontológicas), sino genéricas, específicas o singulares.

En efecto, cada sistema de unidades corruptibles tiene sus ritmos propios y sus corrupciones características según su naturaleza, según causas adecuadas. Sin duda, la corrupción de los sistemas democráticos pueden tener causas genéricas comunes a las de las corrupciones de otros sistemas políticos. Por ejemplo, la corrupción de un sistema político derivado de la corrupción o del debilitamiento genético de los individuos que lo integran, de epidemias, sequías o «radiaciones misteriosas» capaces de afectar a muchos de los componentes de las sociedades políticas en las épocas históricas (como cuando se trata de la desaparición del Imperio de los mayas, anterior a la entrada de Hernán Cortés en sus territorios).

Efectos corruptores muy similares, que tienen lugar tanto en las aristocracias como en los imperios o en las democracias, pueden tener causas diferentes o al menos canalizaciones propias de cada sistema político. En efecto, cada sistema político tiene, dada la diversidad de sus instituciones peculiares, zonas características especialmente vulnerables a la corrupción, vías de acceso diferentes, «talones de Aquiles» tecnológicos o ideológicos, membranas blandas, delgadas o filtrantes, «puntos débiles», de suerte que puede decirse que cada sistema político facilita más o menos determinados tipos de corrupción.

Para tomar un ejemplo reciente: el 13 de septiembre de 2009, el municipio catalán de Arenys de Munt, de ocho mil habitantes, fue escenario de una consulta (que algunos llamaron referéndum) organizada por el Moviment Arenyenc per l'Autodeterminació, es decir, por la llamada «sociedad civil» (no tuvo lugar en locales del ayuntamiento, aunque el alcalde desempeñó un papel importante), en la que se le preguntaba a los vecinos si deseaban seguir siendo miembros del Estado español o de un Estado catalán independiente. Votó el 41,01 por ciento de los vecinos (2671 ciudadanos de los 6550 del cuerpo electoral), y el «sí» obtuvo el 96 por ciento de los sufragios (2569 votos a favor), cifra que los organizadores consideraron subjetivamente muy satisfactoria.

Esta consulta era claramente sediciosa (sobre todo si se tiene en cuenta que se preparó como inicio de una serie de consultas en otros municipios catalanes en los días en los que el Tribunal Constitucional tenía que decidir sobre un Estatuto en el que Cataluña es definida como una Nación política). Un eurodiputado catalán de ERC, Oriol Junqueras, afirmó que las instituciones europeas apoyan «consultas soberanistas» como la de Arenys y trataba de demostrarlo con el hecho de que veintisiete países colaboraron con las consultas de Kosovo y de Montenegro (argumento que, de tomarse en

serio, obligaría a sospechar parcialismo en las instituciones europeas; un parcialismo que obligaría a considerarlas desde España como enemigas y no como autoridades de superior jerarquía).

Lo que importa subrayar es que las autoridades de la democracia española, las autoridades de su Estado de derecho, no movieron un dedo para evitar la consulta. Ni los fiscales, ni el delegado del Gobierno, ni la comunidad autónoma, ni la vegada correspondiente, ni el ayuntamiento hicieron otra cosa que tolerar y respetar magnánimamente la consulta. Más bien tendieron, una vez realizada, a quitarle importancia, con el pretexto de que la consulta carecía de fuerza legal y no era vinculante. Los partidos también permanecieron al margen: el PP hizo declaraciones condenatorias, desde luego, pero no acudió con cien autobuses a la contramanifestación para apoyar a los dos autobuses de falangistas que, según la prensa, «portaban banderas de España preconstitucionales»; la prensa, sin embargo, no adjetivaba de ningún modo a las banderas barradas y esteladas que llevaban los separatistas, acaso porque los periodistas pensaban que ellas eran posconstitucionales y, por tanto, las daban como aureolarmente vigentes.

Ahora bien: es incontestable que un proceso sedicioso constituye una corrupción de la sociedad política en el que esa corrupción tiene lugar, sea Serbia, sea España. Y también es incontestable que cabe hablar de corrupción de una sociedad política por sedición, porque ello equivale a la mutilación de una parte formal del organismo político establecido. Y esto al margen de que esta mutilación se considere justa o injusta, legal o ilegal, suponiendo que estas disyunciones tengan aquí algún significado político.

Porque la sedición es una corrupción política que tiene el nombre de traición, y no es biológica o ética, económica o religiosa. Y las sediciones no son exclusivas de las sociedades democráticas. Hubo sediciones importantes en la Roma republicana o en la España del Antiguo Régimen (pero las sediciones en el Antiguo Régimen o en las dictaduras tienen las vías de acceso muy limitadas). Los

puntos débiles de las sociedades políticas del Antiguo Régimen o de las dictaduras son muy escasos y limitados; hay pocas zonas blandas capaces de ceder ante la sedición. Esta supone allí periodos largos de preparación, disposición de fuerzas, elección del momento adecuado (el «momento psicológico», como se llamó tanto en la época de Bismarck como en los tiempos del frustrado golpe de Estado de octubre de 1934 en Asturias), sigilo y «oscurecimiento global».

En cambio, la sedición en una democracia tiene vías mucho más accesibles: las urnas. Vías obviamente cerradas en la monarquía absoluta o en la dictadura, sencillamente porque allí no hay urnas. Pero las urnas de la democracia, junto con lo que ellas implican (propaganda electoral, votaciones, etc.), facilitan, aunque no provoquen, la acción de los secesionistas. En cualquier villa, como Arenys de Munt, en donde los vecinos están acostumbrados a acudir a las urnas, en donde la tolerancia a las opiniones de los demás, cualesquiera que sean, es una virtud, en donde la única reacción admitida es la no violenta, una elección pacífica más parece inofensiva, normal y muy hacedera. En ese sentido puede decirse que la sedición y las maniobras que la preparan son corrupciones propias de la democracia.

→ DEMOCRACIA: LIBERTAD, IGUALDAD Y FRATERNIDAD

En cualquier caso, se reconocerá que las urnas, y aun las elecciones, no son las razones últimas de la corrupción sediciosa. Las urnas y la costumbre de votar son vías de acceso a un proyecto sedicioso, un cauce que facilita el curso de las aguas sediciosas, pero que no es su fuente. Las fuentes pueden estar en otros muchos lugares. Pero aquí nos interesa considerar las fuentes que sean ellas mismas características de la democracia.

Y estas fuentes habrá que buscarlas en los principios más genuinos de la democracia, como pudieran serlo los principios de Libertad, de Igualdad y de Fraternidad, principios que puso en marcha la Revolución Francesa por boca de Danton. No puede hablarse de democracia en su sentido moderno antes de esta revolución; la democracia de Pericles fue solo una democracia procedimental, una metodología para organizarse los hombres libres que dominaban en una sociedad constituida mayoritariamente por esclavos y por metecos.

Pero la democracia, en sentido moderno, implica un reanálisis de la sociedad política que, en lugar de determinarla en sus partes anatómicas, desciende hacia sus partes atómicas o individuales elementales, los ciudadanos. Estos son las unidades mínimas de la soberanía, unidades obtenidas según el criterio de las unidades individuales (las procedentes del Antiguo Régimen: fueran varones o mujeres, criados o señores, nativos o metecos), es decir, según el criterio de descripción de la sociedad política históricamente dada a escala de ciudadanos, un análisis que denominamos holización.

La holización es un método de análisis que puede parecer natural, pero que solo lo parece una vez que la sociedad política está ya dada y en situación histórica muy avanzada (nombres y apellidos individualizados, derecho de propiedad generalizado, instrucción escolar, etc). La holización, una vez que se generalizó a todas las áreas de una sociedad (y no solo a las áreas que contienen a los ciudadanos varones con un cierto nivel de renta), se proyectó retrospectivamente a las épocas prehistóricas y dio lugar a la teoría metafísica del pacto social, que formuló Rousseau y que ha reformulado en nuestros días Rawls.

Pero estas proyecciones no son más que meras operaciones intelectuales a las que no corresponde una situación real originaria. Los individuos anteriores a una sociedad política avanzada no eran ciudadanos capaces de pactar; eran bárbaros o salvajes, identificados con sus clanes, con sus tótems, es decir, eran miembros de instituciones suprapersonales, es decir, miembros de los que no cabe decir que obraban como «individuos libres».

El análisis o descomposición de una sociedad política que llamamos holización es una operación artificiosa cuyo *regressus* teórico es mucho más fácil de hacer (al menos en el terreno ideológico) que la reconstrucción (o *progressus*) en el terreno tecnológico, el que va desde los elementos hasta las estructuras políticas más complejas.

En efecto, la holización habrá disuelto, entre otras cosas, las unidades familiares, sustituyéndolas por el conjunto de sus individuos; y para ello deberán haberse roto los lazos de identidad entre la esposa y el marido, entre los hijos y los padres, y, por supuesto, entre los amigos o los socios. Pero estos lazos siguen existiendo y por ello la holización es artificiosa o abstracta. Incluso sigue siendo una mera ficción jurídica el suponer que los clanes, las familias, las sociedades o los municipios pueden entenderse como meros agregados de individuos libres, cada uno de los cuales estuviese dotado, en la edad adulta, de juicio y de voluntad propios. Porque —para elegir la razón acaso más profunda— los individuos que conviven en una ciudad tienen que poder hablar el mismo idioma; y esto no lo puede adquirir nadie guiado únicamente por su genoma, porque ningún individuo humano tiene grabada su lengua en los genes. Necesita la acción de otros individuos humanos para poder adquirirlo. Luego no es posible pasar directamente de los individuos, a través de un imaginario contrato social, a la ciudad: antes es preciso enseñar a hablar a los individuos, y esta enseñanza debe ya anteceder al supuesto contrato social que hubiera dado lugar a la sociedad política.

Ahora bien: la democracia política moderna (por oposición a la democracia procedimental antigua) supone un análisis abstracto que resuelve física y psicológicamente la estructura social y política en los individuos que contiene. A estos individuos los deja en *libertad* para juzgar y obrar dentro del conjunto de sus *iguales*.

Con la única condición (negativa) de que su acción no obstruya la libertad o la igualdad de los demás.

Sin embargo, es evidente que esa libertad, en cuanto «libertad de», era algo totalmente indeterminado antes del grupo, así como también era totalmente indeterminada la igualdad. La libertad solo aparece en su determinación negativa («no obstruir la libertad de los demás») y la igualdad de los ideólogos de la democracia moderna carecía de parámetros, lo que equivale a decir que la igualdad era totalmente indeterminada. Una igualdad «en todos los parámetros» se confundiría con la identidad entre los individuos indiscernibles.

Pero, al margen de estas indeterminaciones de la libertad y de la igualdad, que mantendrán a los individuos separados o enfrentados e incompatibles entre sí, como los átomos de Epicuro antes del clinamen, se hacía preciso añadir un tercer principio *ad hoc*, es decir, un principio capaz de dar cuenta del hecho de que los individuos libres e iguales no permanecen en dispersión o en enfrentamiento, sino en unión real, aunque sea polémica. De este modo se introdujo el principio de la *fraternidad*, no se sabe bien con relación a qué antepasados, si Adán o el australopiteco. Por ello la idea de fraternidad será sustituida, medio siglo después, por la idea más abstracta de la solidaridad. Pero la solidaridad se afirma siempre contra terceros. Se demostrará, por tanto, que la fraternidad, inicialmente invocada, no era otra cosa sino la asociación solidaria de unos hermanos contra otros, por ejemplo, la asociación de los hermanos o los hijos de Caín contra los hermanos o los hijos de Abel.

Pero la fraternidad o solidaridad universal originaria, puesto que unía a los individuos humanos en sociedad enfrentándolos a la vez a otros grupos o sociedades (si se quiere, a otras fraternidades particulares), debía quedar aplazada para los tiempos futuros e indefinidos. En realidad, la libertad y la igualdad no conducían a la fraternidad, sino que la suponían, y por tanto, quedaban limitados por ella.

La libertad y la igualdad, dentro de una «fraternidad» ya dada, referida a los individuos-átomos holizados y soberanos a partir de los cuales surge la sociedad democrática, son, por tanto, como principios de la democracia, principios indeterminados de carácter propiamente negativo-reivindicativo (negación de dependencia y negación de desigualdad). Pero su carácter indeterminado o negativo permanece siempre. Solo pueden irse determinando por la experiencia recogida dentro de una fraternidad históricamente dada que vaya mostrando qué decisiones de libertad son obstativas para la libertad de los demás «miembros de la fraternidad» y qué criterios de igualdad no ponen en peligro la igualdad con terceros miembros de la fraternidad.

→ LA METODOLOGÍA DE LAS «MAYORÍAS» O LA TRANSFORMACIÓN DE LA DEMOCRACIA EN DEMOCRACIA PROCEDIMENTAL

Si la democracia se interpreta como una nueva reconstrucción secularizada de la sociedad antigua, se intentará redefinir como una asociación de individuos átomos soberanos y absolutos que, tras la holización, confluyen en la sociedad civil, ya organizada históricamente como sociedad política, según la estructura de un Estado ya consolidado (que representamos, por nuestra parte, por un eneaedro resultante de la involucración de tres capas con sus tres ramas respectivas).

El punto más difícil de entender en esta construcción ideológica de la democracia es el punto de la conexión entre la asociación de los individuos iguales y libres y su confluencia política en el Estado que acoge a tales individuos. ¿Cómo establecer la conexión entre los *principios* de la democracia de los ciudadanos (Libertad, Igualdad, Fraternidad) y la *metodología* de su confluencia?

Desde el principio se hizo presente un canal preferencial: el que pasa por las mayorías. La mayoría demostró prácticamente (técnicamente) ser un criterio con capacidad para canalizar las confluencias de múltiples corrientes individuales que buscaban la libertad y la igualdad. Para ello, y ante todo, estas múltiples corrientes tendrán que clasificarse en grupos, facciones, tendencias, corrientes o partidos políticos. De este modo las confluencias podrán ya racionalizarse y aun aritmetizarse (cuantificarse, contarse), pero a costa de que la democracia tome la forma de una democracia procedimental. Y esto lo damos por hecho.

No entramos aquí en las causas por las cuales la democracia procedimental, es decir, la democracia organizada según el criterio de las mayorías, ha prevalecido hasta el punto de constituir el verdadero *modus operandi* de la democracia. ¿Acaso porque las mayorías representaban la fuerza dominante? No lo parece, porque en el Antiguo Régimen no eras las mayorías, sino un sector reducido de la sociedad, que contaba con la fuerza militar, el que se hacía capaz de mantener sujetas a las mayorías, de mantener a los individuos en su condición de súbditos. ¿Acaso la verdad, por aquello de que «mejor ven dos ojos que uno»? Tampoco es fácil asumir tal explicación, constantemente desmentida.

En cualquier caso, y permaneciendo, como permanece, abierta la cuestión de las causas de esta determinación del momento tecnológico de los principios de la democracia en la forma de una democracia procedimental (organizada según el criterio de las mayorías), se comprende que, desde el punto de vista del momento ideológico, la doctrina explicativa de la canalización de los principios democráticos en democracia procedimental habrá de ser profundamente oscura, y aun contradictoria.

La doctrina democrática suele resolver el problema apelando a la idea del «pueblo», sustantivado como unidad capaz de elegir por sí mismo su camino (la «voluntad general»). Pero un pueblo que expresa su voluntad a través de sus representantes (incluso en los casos muy simples de decisiones «sí» o «no»), es decir, a través de los partidos, pierde su unidad. La doctrina de la democracia, en cuanto fundada en la unidad del pueblo, es una doctrina contradictoria en sí misma, porque en el mismo instante en el que se supone que el pueblo, su unidad, está dividida en partes, en partidos, es imposible atribuir a una parte la representación del todo, es decir, es imposible atribuir al pueblo las resoluciones que ha tomado una parte suya, aunque sea mayoritaria.

Dicho de otro modo, si aceptamos como voluntad general del pueblo lo que en realidad es voluntad de una parte (a veces casi igual en número, e incompatible con la voluntad de la otra), solo puede ser debido a que la unidad metodológica aceptada bajo el nombre de «voluntad general» no va referida a los contenidos materiales objetivos que se dirimen en cada elección, sino a la decisión misma de mantener el procedimiento en lo sucesivo. Y ello por dos motivos: o bien porque nadie considera a los contenidos como verdadera expresión de la voluntad del pueblo (es el escepticismo, en el que Kelsen pretendía fundar la verdadera democracia), o bien porque el consenso o el acuerdo, aunque vaya referido a los contenidos, los pone entre paréntesis provisionalmente, esperando que en las próximas elecciones el «pueblo» pueda aprobar los contenidos que en las pasadas han sido rechazados.

Ahora bien: la canalización metodológica de la democracia como democracia procedimental puede tener lugar de dos modos:

(1) O bien directamente o inmediatamente, es decir, incidiendo directamente sobre el conjunto o multiplicidad de ciudadanos que se mueven por los principios de la libertad y de la igualdad (y tanto si estos individuos se consideran como si actuasen al margen del Estado, es decir, como elementos de una sociedad civil que se guía por principios democráticos, como si estos ciudadanos se consideran ya integrados, al menos en el eje pragmático en su dirección ascendente, en la sociedad política: la línea fronteriza entre una y otra perspectiva es muy sutil, pero no meramente subjetiva),

(2) O bien mediatamente, es decir, a través de las capas y ramas que distinguimos en el Estado. Por lo demás, aquí solo consideraremos la capa conjuntiva en sus tres ramas: la ejecutiva, la judicial y la legislativa.

→ LA GÉNESIS DE LA CORRUPCIÓN ESPECÍFICAMENTE DEMOCRÁTICA HAY QUE PONERLA EN LA METODOLOGÍA DE LA DEMOCRACIA PROCEDIMENTAL

Pero es en estos procesos de transformación de los principios democráticos en los métodos propios de la democracia procedimental en donde podemos advertir los gérmenes de la corrupción democrática. Gérmenes que, cuando nos atenemos a los principios, tan solo será posible procesar en la forma de contradicciones abstractas.

En efecto, ocurre como si las impetuosas corrientes que fluyen de las multitudes a través de los individuos que las componen y que se mueven por principios democráticos, y que necesitan ser canalizados para evitar las confluencias turbulentas y catastróficas, no encontraran compuertas alternativas suficientemente firmes. En rigor, no podrían encontrarlas jamás, puesto que la fuerza necesaria para establecerlas y mantenerlas no puede proceder de los mismos principios democráticos que por hipótesis mueven a los individuos, sino de alguna instancia exterior; por ejemplo, del Estado mismo.

Sin embargo, no hay duda de que las compuertas existen, en la medida en que las alternativas que pueden tomar las corrientes democráticas son objetivas y diferentes: unas serán adecuadas o buenas; otras serán inadecuadas o malas. Pero, en todo caso, se tratará de compuertas flojas y débiles, que pueden ser forzadas por las propias corrientes.

En el momento en que estas corrientes, movidas por los principios democráticos (que, en sí mismos, como hemos dicho, no tienen criterios objetivos previos para discernir cuáles sean las compuertas adecuadas y cuáles las inadecuadas), empujen a las compuertas inadecuadas o malas, que puedan ser rebasadas como puntos débiles, podremos reconocer el comienzo germinal de una corrupción en la democracia, de una corrupción social o política.

Nos referiremos brevemente a cada una de las clases de corrupciones que se nos manifiestan en la capa conjuntiva.

→ EJEMPLOS DE CORRUPCIONES ESPECÍFICAS FACILITADAS POR LA DEMOCRACIA

Ofreceremos ante todo, y de modo sumario y programático, algunos ejemplos de corrupciones democráticas generadas desde la directa aplicación de los principios democráticos a la sociedad civil o política, de acuerdo con la metodología de la democracia procedimental.

(1) Como primer ejemplo, nos referiremos a las ideologías y a las tecnologías orientadas a establecer los principios democráticos (de libertad o igualdad) en el campo de la distinción biológica de los individuos según las diferencias de sexo.

Nos referimos a la ideología y a la tecnología de la «igualdad de sexos»; una ideología y una tecnología que consideramos como una corrupción de los principios democráticos, por cuanto ellos abstraen precisamente las diferencias entre sexos. Y no porque las desconozcan, sino porque establecen los principios de la libertad y de la igualdad no a escala de sexos biológicos, sino a escala de ciudadanos o de personas.

Por eso, la voluntad de aplicar la igualdad o la libertad a escala

de sexos impulsa, por ejemplo, a reformular el lenguaje rompiendo la unidad del concepto de ciudadano en ciudadanos y ciudadanas. Esto ocurre en los idiomas en los que no existe un significante exclusivamente neutro, pero lo mismo ocurriría en un idioma que lo poseyese; porque ese significante neutro debería ser desdoblado en masculino y femenino, cuando precisamente el principio democrático implica la indistinción o ecualización de los individuos en función del sexo.

Las distinciones vendrán dadas a otra escala; por ejemplo, aquella en la cual se distinguen las habilidades, las profesiones, los intereses, que puedan manifestarse diferencialmente en cada uno de los sexos. Pero, desde el punto de vista de los principios democráticos, no cabe discriminar por sexo a los ciudadanos, como tampoco cabe discriminarlos por su morfología corporal, por el color de la piel o por su edad, etc.

La corrupción democrática que toma su origen en esta discriminación por sexos tiene consecuencias de muy largo alcance. Por ejemplo, la confusión de los propios sexos en los lugares en donde ellos mantienen su función diferencial, como ocurre en el caso de los matrimonios homosexuales definidos por la ley. Una ley que, en lugar de institucionalizar la realidad de las parejas homosexuales con todos sus derechos en cuanto tales, y con un estatuto y denominación propias, toma prestada la institución del matrimonio en su sentido antropológico, considerando cónyuges a los que están unidos por el vínculo homosexual, y se ve obligada a llamarlos «progenitores A y B», una mera pseudomórfosis de los términos «padre y madre» o «esposa y esposo». Hay que hablar aquí de una corrupción democrática, no en modo alguno porque exista una corrupción biológica, sino porque se crea una corrupción institucional, de consecuencias imprevisibles para los niños que la pareja humana pueda adoptar bajo la ficción de ser hijos suyos.

Otra consecuencia corrompida del principio de igualdad y libertad canalizado de modo sexualmente discriminado es la institución de

las cuotas a 50 por ciento (o a cualquier otro porcentaje) en la selección de las personas en las empresas privadas o públicas, o incluso en los cargos políticos del Gobierno. Las «cuotas» demuestran, en efecto, que entre las capacidades decisivas que una ministra puede tener para ser elegida como tal han de figurar las características del sexo. Y esto es un flagrante ejemplo de corrupción lógica.

La misma institucionalización, como delito, de la llamada violencia de género puede ser citada como corrupción lógica por varias razones. Limitémonos aquí a recordar el texto de la Ley Orgánica 1/2004, de 28 de diciembre, de «Medidas de protección integral contra la violencia de género», que comienza de este modo:

> La violencia de género no es un problema que afecte al ámbito privado. Al contrario, se manifiesta como el símbolo más brutal de la desigualdad existente en nuestra sociedad. Se trata de una violencia que se dirige sobre las mujeres por el hecho mismo de serlo, por ser consideradas por sus agresores carentes de los derechos mínimos de libertad, respeto y capacidad de decisión...

La corrupción lógica de este texto es evidente, porque la violencia de género, tal como se define, debiera producirse no solo entre las parejas heterosexuales domésticas, sino en las calles, en el campo, en la aldea, en cualquier lugar donde se encontrasen frente a frente un varón y una mujer: solo entonces podría hablarse de violencia de género. Pero las estadísticas demuestran que la tasa de asesinatos entre individuos del mismo sexo es análoga a la de asesinatos entre individuos de diferente sexo. Por consiguiente, definir la violencia doméstica subrayando en ella la nota de género, al margen de ser una confusión gramatical (porque el género gramatical no tiene que ver con el sexo, como ya advirtió el dictamen de la Real Academia Española emitido en su momento), es simplemente una asombrosa confusión entre la parte y el todo.

Esta corrupción lógica implica además la premisa implícita de la «guerra entre los sexos», como si la diferencia entre los sexos pudiera ser tomada en serio en una democracia. La llamada violencia de género encubre, además, la violencia doméstica entre los cónyuges, legales o de hecho. Y la prueba es que también este tipo de violencia tiene también lugar entre las parejas homosexuales.

Más aún, la institucionalización como delito de la violencia de género puede haber contribuido a incrementar la tasa de asesinatos, llamados «machistas», en la democracia. No es que la democracia como tal conduzca a estos asesinatos; es la corrupción de la democracia empeñada en discriminar en nombre de la igualdad al hombre y a la mujer. Al institucionalizar la violencia de género se consigue ofrecer al potencial asesino un esquema de sus posibilidades, y aun a darle en cierto modo una explicación biológica de su conducta: es «su género» lo que le impulsa al asesinato de la mujer. Con ello, el virtual asesino verá una posibilidad abierta para resolver sus conflictos domésticos, una posibilidad acotada, que dejará de ser monstruosa por su repetición y de la que en todo caso podrá redimirse tras el cumplimiento de la pena correspondiente.

Un contraejemplo muy preciso de corrupción lógica inspirado por el principio democrático y corrompido de igualdad y relacionado con el «género» (en la acepción que asume en la expresión «violencia de género», aunque con un significado contrario: «igualdad de género») nos lo proporciona, en septiembre de 2009, el proyecto de creación en Avilés, por parte de las autoridades socialdemócratas, incluyendo al Ministerio de Igualdad, de una Escuela de Mujeres Empresarias.

El principio de igualdad, entendido por la socialdemocracia como igualdad de género (tomado como parámetro), introduce la más radical desigualdad, presuponiéndola, porque el parámetro incluye precisamente esa desigualdad entre mujeres y varones. De ahí se sigue la corrupción o adulteración de un principio que, buscando

la igualdad de las mujeres con los varones en su condición de empresarios, conduce a la desigualdad y aun a la discriminación más radical entre las mujeres y los varones. En efecto, la Escuela de Mujeres Empresarias es una institución en la que se enseñan y se aprenden conocimientos y destrezas necesarias para la formación de una buena empresaria, lo que es tanto como suponer que la condición de «empresario», lejos de ecualizar a varones y mujeres, los diferencia de modo disyuntivo, bien sea porque a la materia impartida en la Escuela se le atribuya un cuño femenino, bien sea porque (aun en el caso de suponer que la materia fuera común) quienes se matriculen en esa Escuela solo podrán ser mujeres. Y así resulta la incoherencia de los mismos socialdemócratas que arremeten en nombre del principio de igualdad contra toda escuela (primaria, secundaria o terciaria) que discrimine los géneros, ya sea por sus programas, ya sea por su alumnado.

¿Qué se pensaría si un Gobierno autonómico, movido por el principio de igualdad, y a la vista de que la cuota de alumnos de raza negra en una Facultad de Medicina es muy baja, crease una Facultad de Medicina para Negros? Una Escuela de Mujeres Empresarias, que no plantearía ninguna dificultad de principio en un contexto de desigualdad, o simplemente, al margen del principio de igualdad, se corrompe en el momento en el que se la considera como aplicación del principio democrático y corrompido de igualdad.

Sin duda es la ideología de la «secreta guerra de los sexos» la que explica el curso de la institucionalización unilateral de los asesinatos de género. La ideología a la que nos referimos está inscrita en la misma denominación legal «asesinato de género», en la medida en que ellos son enjuiciados desde el concepto de género gramatical perversamente entendido (porque el género gramatical no implica sexo, aunque el sexo suela en general preferir un género gramatical a otro). Según esta ideología, el asesino no es, por ejemplo, el marido en cuanto tal, sino el varón o macho encarna-

do en el marido que asesina a su cónyuge, por su condición de hembra, y no de esposa. Lo que implica un enjuiciamiento excesivamente restringido y gratuito que deja de lado, por ejemplo, la consideración de la posibilidad de que la raíz de estos asesinatos no estuviese dada a escala del género sexual, sino por ejemplo a escala de una institución antropológica, como pudiera serlo la del matrimonio monógamo en sociedades industriales, o la institución del divorcio libre, que permite que la mujer, en cualquier momento, pueda decidir legalmente abandonar a su marido.

(2) Otra fuente de corrupción de los principios democráticos de libertad e igualdad se abre cuando estos principios saltan por encima de todas las «compuertas» establecidas por diferentes instituciones tales como las que median entre padres e hijos, profesores y alumnos o, en general, situaciones diversas dadas en las jerarquías sociales.

El principio corrompido de la libertad y la igualdad hará ver ahora las normas que regulan las relaciones entre los individuos, ya desde la infancia o adolescencia, como si fueran barreras odiosas y artificiosas que amenazan con detener el impulso de la corriente libertaria e igualitaria que los mueve frente a las figuras de los padres, los maestros o los superiores jerárquicos. Es evidente que también muchos niños y adolescentes criados en el Antiguo Régimen podían percibir del mismo modo a las autoridades primarias. Pero la democracia facilita este tipo de percepción, y de la insumisión y rebeldía consiguientes, y les confiere un matiz reivindicativo que es acaso específico de la democracia, porque está en sinergia con otras reivindicaciones libertarias. De hecho, lo que se conoce como «pérdida de la autoridad» —falta de respeto, agresiones verbales o físicas, humillaciones— alcanza una extensión mayor en la democracia que en otros regímenes y una mayor intensidad en unas democracias que en otras.

Según algunas estadísticas, la degradación mayor de la autoridad en la escuela corresponde en América a los Estados Unidos y en Europa a Inglaterra (cuya tradición democrática, que algunos vinculan a su nominalismo individualista, se mantuvo muy viva en los años treinta del siglo xx, cuando prácticamente todos los países de Europa eran gobernados por regímenes autoritarios).

(3) La música basura o la televisión basura son también corrupciones democráticas de las tablas de valores debidas a una interpretación a la baja de los principios de la igualdad y de la libertad. Si todos los ciudadanos, menores o mayores de edad, son considerados cada uno de ellos tan iguales y libres como cualesquiera otros, habrá que exigir que sus opiniones y sus gustos sean tan respetables y dignos de consideración como puedan serlo los de los demás. Esto inclinará el curso de desarrollo de la mayoría, siguiendo una suerte de ley de Gresham hacia sus pendientes más pronunciadas a la baja, precisamente porque la mayoría escogerá la música más vulgar o la televisión más degradada.

La constatación y publicación de esta mayoría servirá, además, como criterio objetivo e inequívoco, en la sociedad de mercado, para conferir solvencia a los productos de la música basura o de la televisión basura, porque el criterio de la mayoría de los productos elegidos será la regla de oro objetiva de los mercados pletóricos.

Cabría concluir que la regla de la mayoría facilita una inversión de valores como precio de la victoria del consumidor satisfecho. Por ejemplo, la telebasura, así entendida, no solo incluirá a los programas de mala calidad informativa, doctrinal, estética o moral, ofrecida a una audiencia distante; incluirá también a los programas orientados a la participación del público vulgar, en pie de igualdad con cualquier otro, a la interpretación o improvisación de obras musicales, o a la participación en debates o tertulias mantenidas por interlocutores que ofrecen sus opiniones indoctas y gratuitas con el orgullo de quien se siente, al expresar sus ne-

cedades, ante una cámara que lo acoge libre e igual a cualquier otra persona.

(4) Y cuando el individuo advierte que las desigualdades con otros, que limitan su «libertad para» (por ejemplo, su libertad para adquirir un yate o una mansión opulenta), pueden ser borradas mediante maniobras que no ponen en peligro la libertad de los demás (sino a lo sumo a los vecinos de las próximas generaciones de un futuro que él ni nadie del presente van a conocer), ¿quién podrá frenar, y en nombre de qué, su decisión arriesgada de robar o de prevaricar? ¿Por qué no iba a hacerlo, aun asumiendo el riesgo (como lo asume también cualquier héroe revolucionario), si sabe, como individuo preferidor racional, que la desigualdad con sus conciudadanos más ricos jamás podrá ser acortada por vía legal y que es muy improbable que sea borrada por el azar de la lotería? ¿No es mejor arriesgarse («heroicamente») a robar o a prevaricar, a fin de conquistar una pacífica posición, él y su familia, un rango social capaz de igualarse con otros individuos o familias? Un ascenso premio de su acción arriesgada que, por otra parte, se supone no hará daño a nadie, al menos de entre aquellos de los que no se atreven a arriesgarse. Ni siquiera podría haber un freno en las normas éticas, puesto que sus delitos no buscan el mal ajeno, sino que buscan favorecer generosamente la fortaleza de sus familiares, de sus hijos o de sus nietos o de sus amigos.

No se diga, por tanto, que el funcionario que no roba o prevarica lo hace por «ética»: se abstiene por miedo, y no por ética. Y si se arriesga a ser descubierto, lo hará impulsado por el mismo principio democrático que mueve a un revolucionario a enfrentarse a sus explotadores.

No será, por tanto, la ética, sino el código penal, lo que podrá poner freno a las corrupciones delictivas generalizadas entre los funcionarios o empleados. Un freno que requerirá el incremento de la inspección y prácticamente la transformación de la democracia en un estado policiaco.

EJEMPLOS DE CORRUPCIONES INSTITUCIONALES DE LA DEMOCRACIA

Por último, daremos unos ejemplos de corrupciones de la democracia que interpretamos como degradaciones generadas por la aplicación inadecuada de los principios de la democracia que impulsan a las corrientes individuales y sociales a través de los cauces institucionalizados en la capa conjuntiva de la sociedad política.

(1) La corrupción alcanzará desde luego, con toda probabilidad, al poder ejecutivo, al Gobierno del Estado, inclinándole a la demagogia. Es la «corrupción normal» que señaló claramente, como ya vimos, Aristóteles.

En efecto, el ejecutivo que ha sido elegido por el pueblo a través de su partido mayoritario se convierte de hecho en rehén de ese pueblo, cuyo voto ha de asegurar para que su partido siga gobernando en las próximas legislaturas. El Gobierno, o bien intentará mediante la propaganda conseguir que el pueblo acepte como suyos los planes y programas que el mismo Gobierno le ofrece, o bien intentará averiguar cuáles son los deseos (de planes o programas) que el pueblo mismo alimenta. Cualquiera de estos dos casos requiere el incremento del número de agentes, expertos, formadores, asesores, auxiliares, enlaces intermedios, etc., que ayuden al Gobierno a proponer las normas y alternativas que de antemano crea saber que serán preferidas por el pueblo. Es así como un dirigente del ejecutivo va transformándose poco a poco en demagogo y adulador del pueblo, y logrará que el pueblo, gobernándose a sí mismo (o creyendo que se gobierna a sí mismo), es decir, el pueblo corrompido, marche a la deriva plenamente satisfecho por su libertad (por su poder) y por su igualdad.

(2) Los principios de la democracia, aplicados a las instituciones judiciales (que asumirán necesariamente además la forma de un Estado de derecho), impulsarán la judicialización de todos los conflictos o roces que puedan tener lugar en la confluencia cotidiana de los ciudadanos impulsados por los principios de la libertad y la igualdad. La democracia, como Estado de derecho, consciente de que los conflictos entre los ciudadanos en el uso de sus derechos no surgen de cada ciudadano, sino de su confluencia, no podrá admitir resoluciones subjetivas de los conflictos, y evitará en todo momento la acción directa en cualquier caso de colisión de libertades o de igualdades. El número de pleitos aumentará, y con ellos el número de fiscales, de jueces, de abogados y aun de sicofantes.

Y con ello también la degradación de hecho de la justicia, porque el excesivo número de demandas desbordará la capacidad de los tribunales para llevar a cabo su tarea. Las demoras, las sentencias rápidas y poco meditadas, los recursos constantes de las sentencias, o incluso las instrucciones muy prolijas, impulsadas acaso por el deseo de equidad, abrirán otros tantos puntos débiles a través de los cuales los principios de la democracia seguirán corrompiéndola en su mismo ejercicio.

(3) Pero sería en la canalización legislativa de los principios democráticos en donde los puntos débiles de la democracia se nos harán más notorios. Hay que partir del hecho de que el «pueblo» carece de ideas políticas técnicamente definidas (aunque tenga deseos más o menos formalizados); las ideas políticas se las infunden los ideólogos de cada partido, y la mejor prueba de que esto es así es el hecho mismo de la importancia que se atribuye a la propaganda preelectoral y electoral, y la reivindicación de las cuotas de pantalla que corresponden a cada partido en cada campaña.

Se reconocerá comúnmente que para ganar las elecciones un partido requiere una propaganda adecuada, lo que es tanto como reconocer que los electores son influidos directamente por esta propaganda, más aún que por la confrontación de sus deseos con los de otros partidos, por la sencilla razón de que esta confrontación se la dan ya hecha obviamente, de modo sesgado, sus propios dirigentes en el curso de la propaganda.

Es ahora cuando la regla de las mayorías alcanza su expresión más explícita. Mientras que en el mercado las reglas de la mayoría solo tienen un uso estadístico, en la legislación la regla de la mayoría ha de aplicarse con precisión y exactitud aritmética (ha de cuantificarse de un modo estricto). El número exacto de votos decide la transformación de un proyecto de ley en una ley. Ahora bien, las corrupciones a las que, en los canales legislativos, la regla de la mayoría dan lugar se producen precisamente en el procedimiento de decisión final, tras los debates parlamentarios, a saber, en la votación y en la victoria de la mayoría, sea esta simple, ponderada, cualificada o proporcional.

Hay que tener en cuenta que antes de someter la nueva ley al criterio mayoritario de las Cámaras, la ley y su anteproyecto han sido previamente formulados, generalmente por el Gobierno, debatidos por los expertos (según el criterio del propio Gobierno) y defendidos propagandísticamente en los medios ante la opinión pública. Pero cuando se trata de una ley importante, que remueve cuestiones intrincadas, como es el caso del proyecto de una ley de plazos del aborto, puede asegurarse que el pueblo, en función de cuyos deseos acaso ha sido formulado el proyecto de la nueva ley, no puede llegar a ser penetrado por la argumentación de los debates y solo puede guiarse por sus criterios parciales y subjetivos más groseros. Esto mismo le ocurre a la mayoría de los representantes parlamentarios del pueblo.

Y ocurre en muchos casos que no hay consenso y acuerdo entre los expertos que han analizado, argumentado y debatido el anteproyecto y el proyecto de la nueva ley. En este caso, el trámite democrático supremo, el trámite de la obtención de la mayoría

en las Cámaras, dejará ya de ir referido al consenso en torno a los contenidos internos y objetivos de la ley proyectada y se atendrá únicamente al consenso atribuido a la mayoría, es decir, a los apoyos externos (los sufragios) que las Cámaras le otorgarán siguiendo los argumentos de autoridad partidista. El consenso parlamentario por el cual las minorías (aunque sean numéricamente equivalentes a la mayoría) aceptan el resultado de la votación no es un consenso sobre los contenidos de la ley, sino sobre el mismo procedimiento de su creación; es decir, es un consenso que lleva implícitamente, por parte de las minorías, la decisión de derogar la ley tan pronto como el partido de la oposición alcance la mayoría parlamentaria en las próximas elecciones.

De este modo, un proyecto de ley monstruosa, como pueda serlo la ley del aborto que hemos analizado en otro lugar de este libro, dejará de serlo si a través de las consultas parlamentarias queda elevado a la dignidad de «ley de la democracia».

La regla democrática de las mayorías termina seleccionando un pueblo compuesto de individuos que estarán dispuestos a dar su voto a los políticos orientados a su mismo nivel, capaces de ofrecer pensamientos, promesas y argumentos que ellos puedan entender y con los cuales puedan identificarse. Esta parte del pueblo (que los fundamentalistas más críticos de otros partidos llamarán «clientela», con la intención de mantener intacto el mito del «Pueblo») no será propiamente el pueblo, sino una clientela que vota a sus propios intereses. Pero estos intereses no son solo económicos, aunque tengan que ver con la subvención, sino ideológicos; porque los mismos intereses económicos van envueltos en las fidelidades ideológicas.

El pueblo, al votar mayoritariamente a un partido o a unas leyes, no hará, en pleno subjetivismo, sino votarse a sí mismo. Y en este sentido podría suscribirse la sentencia de Mirabeau: «Cada pueblo tiene el gobierno que se merece».

La corrupción política no solo afecta a las democracias; por supuesto, también afecta a las autocracias, como afectaba a las

monarquías del Antiguo Régimen. Y su propio rey pudo advertir que algo olía mal en Dinamarca.

Tampoco las democracias, no por corrompidas, están condenadas a muerte a causa de la corrupción. Tan solo están condenadas a oler mal por muchos lados, a desprender un hedor o un perfume que, sin embargo, no será lo suficientemente hediondo como para apagar el entusiasmo de aquellos fundamentalistas que, inundados de felicidad democrática, cuando han sido elegidos por la mayoría para gobernar el pueblo, ven en la democracia la forma más perfecta de la convivencia política humana y aun el fin de la historia.

→ EL FUNDAMENTALISMO Y LA DEMOCRACIA SUBLIME

¿De dónde procede el impulso del fundamentalismo democrático que, sin perjuicio del reconocimiento de la corrupción endémica del sistema (que el fundamentalista interpretará como resultado de déficits transitorios), lleva a la clase política a identificarse con la idea de la democracia como forma sublime de la convivencia política y a considerar como héroes a aquellos políticos que en momentos difíciles han «salvado a la democracia» de la autocracia o del fascismo?

Esta pregunta puede responderse de muchas maneras (descartando las respuestas que presuponen que el impulso procede de la misma sublimidad de la idea democrática).

Pero si nos referimos a la democracia parlamentaria, o, si se prefiere, a lo que algunos llaman Estado de partidos, o también partitocracia, y tenemos en cuenta que esta democracia no es una forma política originaria, sino resultante de largos esfuerzos de demolición de oligarquías o aristocracias de sangre precedentes, de dictaduras o autocracias insoportables, entonces la respuesta tendrá que darse en función de este origen. Y más precisamente,

en función del culto que en la dictadura (también en la tiranía o en la monarquía absoluta) se tributaba al dictador, al tirano o al rey soberano, como representante de Dios ante el Pueblo, o encarnación suya; y esto desde la apoteosis de Alejandro hasta la divinización de Moctezuma, desde la divinización de César o de Aureliano hasta la sublimación de Carlomagno o de Carlos I.

En la democracia parlamentaria, podríamos decir entonces, tendría lugar la expropiación del monopolio del culto sacralizado del poder político por parte del soberano, a efectos de repartirlo (es decir, de repartir la sacralización) no ya tanto entre el pueblo —como ideológicamente cree pensar el fundamentalista—, sino entre las cúpulas de los partidos políticos que intervienen en la organización de la nueva sociedad democrática.

Del consenso de estas cúpulas partitocráticas en torno a las reglas para mantenerse por turnos en el poder político, ya sea en el gobierno, ya sea en la oposición, podrá brotar esta exaltación de la democracia parlamentaria que logra presentar como sublimes las tareas más rutinarias y burocráticas del oficio (la organización de las listas electorales, de la propaganda ante un pueblo ya polarizado en corrientes contrapuestas). Solo así se explica que unas tareas de promoción o de ejecución tan grises y vulgares como puedan serlo las de la agitación propagandística, pero también las del desarrollo cotidiano de la vida parlamentaria, puedan llegar a verse como sublimes. Pero no tiene nada de extraño que un diputado, un ministro o un presidente regional al que el Estado de partidos le permite compartir un puesto de poder muy bien remunerado (al menos comparativamente con las remuneraciones que pudiera haber alcanzado por su cuenta en la sociedad civil) considere el sistema democrático como sublime y honre como héroes a quienes el consenso estime que han salvado a la democracia en los momentos difíciles. Este privilegiado verá en la democracia el único destino decente de la sociedad política y el fin de la historia.

→ Glosario

Alfa operatorio, a. Característica de las ciencias que, sin perjuicio de ser resultados de operaciones gnoseológicas, segregan de su campo a los sujetos operatorios. Por ejemplo, en un teorema geométrico no figuran las operaciones del geómetra que lo demostró. Véase beta operatorio.

Aliorrelativo, a. Lo característico de las relaciones que no son reflexivas (la relación de padre a hijo es aliorrelativa, porque no cabe suponer que alguien es padre de sí mismo). Se trata de un concepto común en lógica de relaciones.

Anantrópico, a. Lo referente a objetos o relaciones que se conciben como independientes de las operaciones humanas. La gravitación de la Tierra respecto del Sol sería anantrópica.

Antrópico, a. Todo aquello que, sin perjuicio de su objetividad (es decir, de su realidad extrapsicológica), se supone que tiene que ver con las operaciones o las realidades humanas. El perfil de una sierra montañosa es antrópico (ni una abeja ni un primate puede percibir este perfil).

Apotético. Característica de los objetos que son percibidos «a distancia» del sujeto que los percibe: la fiera cazadora percibe apotéticamente a su presa, y por ello despliega tácticas de aproximación hacia ella.

Atributivo, distributivo. Un *todo atributivo* es una multiplicidad de partes (en alguna medida corpóreas, a efectos de poder ser manipuladas por el sujeto operatorio) que se vinculan las unas a las otras según relaciones, acciones e interacciones que delimitan esa multiplicidad como un *dintorno* separado por un *contorno* del *entorno* fijo o variable. El todo atributivo puede ser homogéneo (una barra de oro respecto de las partes homogéneas en las que es divisible sin perder su condición de tal) o heterogéneo (la cara de un hombre en cuanto consta de ojos, boca, nariz). Las partes del todo atributivo son principalmente las partes integrantes. Un *todo distributivo* (o potencial) es una multiplicidad de partes cada una de las cuales reproduce, independientemente de las demás, las características del todo, lo que permite decir que el todo se distribuye en cada una de las partes. Un género porfiriano (que contiene géneros subalternos, especies, subespecies, individuos, tal como se representan en el llamado «árbol de Porfirio») es un todo distributivo, como un «polígono» es un género o todo distributivo que se distribuye en diversas especies como triángulo, cuadrado o pentágono. La descomposición del todo atributivo en sus partes es una *partición* (*merismos*); la descomposición de un todo distributivo en sus partes es una *división* (*diairesis*). Las totalidades empíricas (este organismo, este cristal, este automóvil) se presentan a la vez como totalidades atributivas y como totalidades distributivas.

Beta operatorio, a. Característica de las disciplinas científicas en cuyos campos figuran formalmente sujetos operatorios, que por consiguiente no pueden ser segregados del campo de esas disciplinas. Por ejemplo, la Etología, como disciplina científica, es beta operatoria porque no puede dejar de lado la consideración de las operaciones que ejecuta el castor, el chimpancé o el hombre cuando construyen diques, lechos o edificios. Las llamadas ciencias etológicas y humanas son disciplinas beta operatorias, a diferencia de las llamadas ciencias físicas, geológicas o biológicas, que son alfa operatorias.

Contradistinto. Término que, aunque no figura en el diccionario de la Academia de la Lengua (sin duda porque los señores académicos no han alcanzado hasta la fecha el concepto correspondiente, y lo confunden con el concepto de «distinto»), tiene una larga tradición literaria y filosófica en español (Google registra más de diez mil usos actuales). Escribe Feijoo en 1729 (*Ilustración apologética,* discurso XXII, 5): «Porque el vestido militar, llamando así al que es contradistinto de la golilla...»; y en 1760 (*Cartas eruditas,* tomo 5, carta 23) «¿Qué tiene de particular la boca de Dios, como contradistinta de las bocas de los hombres?». Decía también fray Martín Sarmiento hacia 1745 (*Memorias para la historia de la poesía y poetas españoles*): «Y ninguno debe dudar que su idioma sea el gallego, contradistinto del portugués, y del antiguo castellano» (pero no dice: «contradistinto del chino o del griego», aunque el gallego sea distinto del chino o del griego). En efecto: cuando decimos que un término A es contradistinto del término B no solo expresamos la distinción entre ambos, sino también su carácter dialéctico, es decir, el hecho de que esa distinción está dibujada *contra* un fondo de unidad, afinidad, implicación o semejanza (incluso, abusivamente, de contradicción entre ellos, por aquello de que *contraria sunt circa eadem*) entre las significaciones de A y B, que llevaría a confundirlas si no se contra-distinguieran explícitamente, es decir, si no se distinguen contra ese fondo de unidad, afinidad... que amenaza con confundirlas: el gallego, el portugués y el castellano antiguo tendrían algo de común que induciría a su confusión si no se advierte que son contradistintos.

Disociación/separación. Hablamos de *separación* cuando las partes componentes de un todo o de un sistema pueden mantenerse independientes las unas de las otras; hablamos de *disociación* cuando la distinción entre partes o componentes de un todo, aunque no permita la separación, sí permite reconocer una independencia de escala, ritmo, etc., entre las partes o componentes disociados. Los días de la semana son *inseparables* de la semana, así como esta es inseparable del mes, y el mes es inseparable del año; sin embargo, los días son *disociables* de la semana, y esta del mes, etc., puesto que el ritmo de los días es distinto del ritmo de las semanas o de los meses; estos ritmos pueden tener propiedades distintas. Las izquierdas definidas son *inseparables* de las izquierdas indefinidas, pero son *disociables* de ellas.

Doxográfico, a. Lo relativo a la reexposición de las doctrinas, sentencias, etc., contenidas en documentos escritos antiguos o modernos.

Emic/etic. Términos acuñados por Kenneth L. Pike (1912-2000) inspirándose en la distinción entre *Fonética* y *Fonémica.* La perspectiva emic describe los hechos desde el punto de vista de sus agentes; la perspectiva etic describe los hechos desde el punto de vista del observador (etnólogo, historiador, periodista, juez, etc.). Un chamán (o el etnólogo emic que lo estudia) describirá su experiencia de éxtasis

como un contacto con los antepasados que hablan por su boca; un etnólogo etic describirá el éxtasis del chamán detallando la actitud de su cuerpo, las circunstancias de sus posturas e incluso recogiendo sus palabras, pero sin atribuirlas desde luego a los difuntos.

Eutaxia. Significamos con este término el «buen ordenamiento de una sociedad política», entendiendo esta bondad, ante todo, como la capacidad de su perduración o sostenibilidad, independientemente de la valoración moral, ética, estética o tecnológica que esa sociedad merezca. Una monarquía o una aristocracia (en el sentido de Aristóteles) puede ser más eutáxica que una democracia.

Gnoseológico, a. Lo relativo al análisis de la estructura de las teorías científicas y, por extensión, de las teorías paracientíficas. Los conceptos de axioma, teorema, escolio, paradigma, hipótesis, modelo... son conceptos gnoseológicos.

Holización. Procedimiento de racionalización de determinados campos investigados por las ciencias positivas (teoría cinética de los gases, química clásica, teoría celular, etc.) orientado a transformar aquellos campos, dados a la experiencia como totalidades heterogéneas organizadas según «líneas morfológicas anatómicas», en totalidades homogéneas. La holización no solo designa el paso del todo a esas partes homogéneas (holización analítica o regresiva), sino también la reconstrucción del campo de partida desde las partes homogéneas que se han obtenido (holización sintética o progresiva). Por consiguiente, el campo que se reconstruye debe darse como presupuesto, por dialelo gnoseológico. En este libro utilizamos la holización en el análisis de la transformación de la sociedad política del Antiguo Régimen en una Nación política compuesta de individuos (átomos) iguales entre sí (ciudadanos). Véase *El mito de la izquierda*, Ediciones B, Barcelona, 2003, págs. 105-128.

Isológico, a. Referido a las relaciones entre las partes de un todo o entre totalidades diversas que mantienen entre sí relaciones de semejanza, igualdad o analogía de proporcionalidad. Ver sinalógico.

Nautonomía. Neologismo utilizado por David Held para significar la no-autonomía de algunas situaciones constatadas en las sociedades políticas («la nautonomía se refiere a la producción y distribución asimétrica de perspectivas de vida que limitan y erosionan las posibilidades de participación política»).

Nematología. Llamamos nematología (de $\nu\eta\mu\alpha$ = hilo de una trama) a la actividad proposicional, doctrinal, etc., que los diferentes sistemas

o «nebulosas de creencias» más o menos compactas de una sociedad se ven obligados a desarrollar por el simple hecho de tener que coexistir en un marco social y cultural común. Por vía de ejemplo, el *macluhanismo* podría entenderse en gran medida como la nematología de la televisión; la teología dogmática, positiva o escolástica, podría considerarse como la nematología asociada a las creencias religiosas terciarias de una sociedad (aquello que suele considerarse como «racionalización teológica» no sería sino un caso particular de la propia actividad nematológica). Hablaríamos tanto de una nematología olímpica como de una nematología militar. Aldous Huxley o Timothy Leary podrían considerarse como los nematólogos («teólogos») de la industria de las drogas alucinógenas. Una nematología puede ir asociada a una ideología, pero no se confunde con ella, porque la ideología (según la acepción introducida por Marx) es un complejo de ideas socialmente arraigadas que expresan los intereses y estrategias de un grupo social en cuanto enfrentado a otros grupos; pero el concepto de nematología no incluye este componente polémico de enfrentamiento con otros grupos sociales, aunque tampoco lo excluye.

Partes materiales/partes formales. Dada una totalidad atributiva (un automóvil, un organismo, una estatua, un edificio, un libro), llamamos *partes materiales* a aquellos trozos o fragmentos que, aun siendo partes integrantes suyas, no mantienen en su forma la del todo; y llamamos *partes formales* a aquellos trozos o fragmentos que conservan algo de la forma del todo, aunque no sean semejantes a él. Si los trozos o fragmentos de una estatua de mármol conservan algo de la forma del todo (aunque no reproduzcan su figura ni sean semejantes a ella), podrán considerarse como *partes formales* de la misma, pero si la estatua ha sido pulverizada hasta el nivel molecular, esas partículas calizas serán solo *partes materiales* de la estatua. Los componentes químicos de un organismo, es decir, sus partes químicas atómicas o moleculares (carbono, hidrógeno, calcio, hierro...) son partes materiales suyas; los componentes anatómicos de ese mismo organismo (pulmones, brazos, estómago...) son partes formales suyas.

Primogenérico, a. Lo relativo al primer género de materialidad del materialismo filosófico, en el que se incluyen los componentes físicos, pero no necesariamente corpóreos (por ejemplo, ondulatorios, electromagnéticos, etc.), de la realidad, dados en coordenadas espaciotemporales. Ver segundogenérico y terciogenérico.

Protopático, a. Neologismo introducido por el fisiólogo Henry Head (*Studies in Neurology*, Londres, 1920) para designar la cualidad atribuida a ciertas sensaciones o percepciones primarias de un animal en las que no se diferencian todavía con precisión ni contornos ni detalles; se oponen a las percepciones *epicríticas*, que logran una mayor diferenciación en los contornos de los contenidos y en su dintorno.

Segundogenérico, a. Lo relativo al segundo género de materialidad del materialismo filosófico, en el que se incluyen todos los fenómenos que tienen que ver con la vida psíquica, animal y humana, y que se dan antes en coordenadas temporales que espaciales. Una sensación placentera o un dolor de muelas son realidades materiales segundogenéricas. Ver primogenérico y terciogenérico.

Sinalógico, a. Referido a las relaciones entre las partes de un todo atributivo, que sin excluir la isología, subrayan las conexiones de causalidad, contigüidad, distancia, etc., entre esas partes. Las totalidades atributivas son aquellas cuyas partes mantienen nexos sinalógicos, sin excluir los isológicos; las totalidades distributivas mantienen nexos isológicos. La barra de oro que se divide en trozos, que también son de oro, es una totalidad atributiva cuyas partes se relacionan sinalógicamente sin por ello perder la isología. Ver isológico.

Sincategoremático, a. Característica de los términos que no tienen significado por sí mismos, pero no porque carezcan de él, sino porque lo adquieren «con-significando» con otros términos; por ejemplo, los términos «y», «o», pero también las características *f* de las funciones Y=f(X), son sincategoremáticas.

Sociedad política. La estructura de la sociedad política (encarnada principalmente en el Estado) se representa en el materialismo filosófico mediante la siguiente tabla, que se basa en la distinción de tres capas del poder político (conjuntivo, basal y cortical) y de tres ramas de este poder (operativa, estructurativa, determinativa), fundada en razones que el lector interesado puede ver en *Panfleto contra la democracia realmente existente*, La Esfera de los Libros, Madrid, 2004. Las flechas descendentes representan la presión del poder político sobre la sociedad civil. Las flechas ascendentes representan la presión de la sociedad civil sobre el poder político. Englobando el conjunto de flechas ascendentes nos aproximaríamos a una definición de la sociedad civil, en cuanto opuesta a la sociedad política, que se correspondería con el conjunto de flechas descendentes. Según esto sociedad civil y sociedad política, referidas a un mismo Estado, corresponderían a los dos aspectos opuestos que se confrontan dentro de una misma sociedad; naturalmente, el concepto de sociedad civil desborda la esfera de cada sociedad política cuando se tienen en cuenta las interacciones entre los diferentes Estados. En la *capa conjuntiva* se engloban los poderes estrictamente políticos, que comprenden tres ramas que coinciden con el poder ejecutivo, el poder legislativo y el poder judicial. La *capa basal* engloba a todo lo que tiene que ver con la base económica; a esta capa pertenece el territorio apropiado por el Pueblo a partir del cual se formará el Estado (el territorio es el fundamento de la Patria), la planificación de la economía y la redistribución de la misma. La *capa cortical* engloba todos aquellos aspectos de una sociedad política que tienen que ver con sus relaciones e interacciones con otras sociedades políticas; comprende también tres ramas que corresponden al poder militar, al poder federativo y al poder diplomático.

Ramas del poder (*eje sintáctico*)	Capas del poder (*eje semántico*)			Sentido (vectorial) de la relación
	Conjuntivo	Basal	Cortical	
Operativa	Poder ejecutivo	Poder gestor	Poder militar	↓ Descendente
	obediencia / desobediencia civil	contribución / sabotaje	servicio / deserción	↑ Ascendente
Estructurativa	Poder legislativo	Poder planificador	Poder federativo	↓ Descendente
	sufragio / abstención	producción / huelga, desempleo	comercio / contrabando	↑ Ascendente
Determinativa	Poder judicial	Poder redistributivo	Poder diplomático	↓ Descendente
	cumplimiento / desacato	tributación / fraude	alianzas / inmigración privada	↑ Ascendente

Symploké. Término introducido por Platón con el que designa el materialismo filosófico el entrelazamiento de las cosas que constituyen una situación (efímera o estable), un sistema, una totalidad o diversas totalidades, cuando se subraya no solo el momento de la conexión o continuidad (que incluye siempre un momento de conflicto), sino el momento de la desconexión, discontinuidad o independencia parcial mutua entre términos, secuencias, etc., comprendidos en ella.

Teoría del cierre categorial. Nombre que recibe la teoría de la ciencia característica del materialismo filosófico, y que se caracteriza: (1) Por atenerse a las ciencias positivas ya establecidas (matemáticas, física, biología, termodinámica) en la medida en que estas ciencias son independientes unas de otras sin perjuicio de sus eventuales involucraciones. (2) La consideración de cada ciencia como delimitando una categoría de la realidad irreducible a las demás categorías. Una ciencia se mantiene en la inmanencia de esa categoría, que no está constituida por un objeto, sino por múltiples objetos o términos que mantienen entre sí relaciones definidas y se componen o disocian mediante operaciones capaces de dar lugar a otros términos de la categoría a partir de los precedentes. El cierre alude precisamente a esta capacidad de las operaciones para determinar objetos que siguen perteneciendo a la categoría y la amplían, y en la medida en que este cierre va estableciendo concatenaciones entre objetos que establecen los límites de una unidad categorial se denomina «cierre categorial». (3) Las ciencias no se entienden como representaciones mentales o simbólicas de la realidad que pudieran adecuarse a esta realidad o, por lo menos, incidir sobre ella a efectos prácticos, tecnológicos. Las ciencias, propiamente, ni siquiera son «conocimiento de una realidad exterior a ellas», sino más bien una reconstrucción de la realidad misma que culmina en los momentos en los cuales se logra una identidad sintética entre algunos cursos de sus desarrollos, a través de la cual la identidad sintética puede definir a la verdad científica. Por tanto, la verdad de las ciencias no se predica de la ciencia en general, sino de cada uno de sus teoremas. Y, por supuesto, una ciencia no se puede considerar, sin más y exclusivamente, como un conjunto de verdades, puesto que muchos de sus contenidos no son ni verdaderos ni falsos, sino puramente intercalares. Por ejemplo: la verdad del teorema de Pitágoras (en un triángulo rectángulo el cuadrado de la hipotenusa es igual a la suma del cuadrado de los catetos) no consiste en la supuesta adecuación de los triángulos rectángulos empíricos con supuestos triángulos ideales que flotasen en un cielo uránico o en la mente de los geómetras; su verdad consiste en la identidad misma entre la suma de las áreas de los cuadrados de los catetos y el área del cuadrado de la hipotenusa.

Terciogenérico, a. Lo relativo al tercer género de materialidad del materialismo filosófico, en el que se incluyen las figuras objetivas (no mentales o segundogenéricas) que están fuera de las coordenadas temporales, como puedan serlo las relaciones geométricas o aritméticas. Las relaciones que establece el teorema de Pitágoras entre el cuadrado de la hipotenusa y la suma de los cuadrados de los catetos son realidades materiales terciogenéricas (y no mentales o segundogenéricas, ni tampoco primogenéricas). Ver primogenérico y segundogenérico.

→ Bibliografía

ABELLÁN, Joaquín, «Liberalismo alemán del siglo XIX: Roberto von Mohl», *Revista de Estudios Políticos*, n.º 33, mayo-junio de 1983.

ABENDROTH, Wolfgang, *Sociedad antagónica y democracia política*, Grijalbo, Barcelona, 1973.

ALVARGONZÁLEZ, David, *La clonación, la anticoncepción y el aborto en la sociedad biotecnológica*, Pentalfa, Oviedo, 2009.

BONDI, H., *Cosmología* (1951), Labor, Barcelona, 1972.

BUENO, Gustavo, *Primer ensayo sobre las categorías de las ciencias políticas*, Cultural Rioja, Logroño, 1991 (http://fgbueno.es/gbm/gb91ccp.htm).

— *El mito de la izquierda*, Ediciones B, Barcelona, 2003.

— *Panfleto contra la democracia realmente existente*, La Esfera de los Libros, Madrid, 2004.

— *Zapatero y el pensamiento Alicia*, Temas de Hoy, Madrid, 2006.

— *La fe del ateo*, Temas de Hoy, Madrid, 2007.

— *El mito de la derecha*, Temas de Hoy, Madrid, 2008.

CARSON, Thomas L., «Bribery, Extorsion and "The Foreign Corrupt Practices Act"», *Philosophy Public Affairs*, 1985, XIV, págs. 66-99.

CASTILLO, Santiago, *Historia del socialismo español (1870-1909)*, Conjunto Editorial, Barcelona, 1980.

COTARELO, Ramón, *Ordeno y mando. La derecha contra el Estado de derecho*, Temas de Hoy, Madrid, 1978.

DITTMER, John, *Local People. The Struggle for Civil Rights in Mississippi*, University of Illinois Press, 1995.

ELORRIETA, Tomás, *La democracia moderna (su génesis)*, Espasa-Calpe, Madrid, 1929.

FORSTHOFF, Ernesto, *El Estado de la sociedad industrial*, Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1975.

FRANKFORT, Henri, *Reyes y dioses* (1948), Revista de Occidente, Madrid, 1976.

GARCÍA-TREVIJANO, Antonio, *El discurso de la República*, Temas de Hoy, Madrid, 1994.

HEIDENHEIMER, Arnold J. (ed.), *Political Corruption: Readings in Comparative Analysis*, Transaction Publishers, New Brunswick, 1970.

HELD, David, La democracia y el orden global, Paidós, Barcelona, 1997.

HERMIDA ANCA, Carlos, *La corrupción de los poderes fácticos*, ed. del autor, Madrid, 1986.

KELSEN, Hans, *De la esencia y valor de la democracia*, KRK, Oviedo, 2006.

LAPORTA, F. J. y ÁLVAREZ, S. (eds.), *La corrupción política*, Alianza, Madrid, 1997.

LEE, R. y DE VORE, I. (eds.), *Kalahari hunter gatherers*, Harvard University Press, Cambridge, 1976.

MAGADÁN DÍAZ, Marta y RIVAS GARCÍA, Jesús, *Corrupción y fraude. Economía de la transgresión*, Dykinson, Madrid, 1999.

MAYR, Ernst, *Una larga controversia: Darwin y el darwinismo*, Crítica, Barcelona, 1992.

MAZZINI, Giuseppe, *Pensamientos sobre la democracia y otros escritos*, Tecnos, Madrid, 2004.

MOHL, Roberto von, *Staatsrecht des Königsreichs Württemberg*, 1829.

MUSTI, Domenico, *Demokratía. Orígenes de una idea*, Alianza, Madrid, 2000.

NOONAN Jr., John T., *Bribes*, MacMillan, Nueva York, 1984.

OTERO NOVAS, José Manuel, *Asalto al Estado*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2005.

PERELLI, L., *La corruzione politica nell'antica Roma*, Rizzoli, Milán, 1994.

QUEROL, Francisco, *La filosofía del derecho de Krause*, Dykinson, Madrid, 2001.

SILVA SÁNCHEZ, Jesús María, *Fundamentos de un sistema europeo de derecho penal*, Bosch, Barcelona, 1995.

TOCQUEVILLE, Alexis de, *La democracia en América* (1848), Alianza, Madrid, 1980.

WEINBERG, Steven, *Los tres primeros minutos del universo*, Alianza, Madrid, 1978.

→ Índice onomástico